35

Laura Rival



Hijos del Sol, padres del jaguar

Los Huaorani de ayer y hoy



BIBLIOTECA ABYA-YALA



Por cientos de años, los Huaorani cubrían sus necesidades materiales a través de su orden social, de su propia visión del mundo, de sus creencias en el poder del parentesco, y, finalmente, preservando la unidad natural de sus vidas y de sus habitantes.

Pero hoy, su sociedad se enfrenta al mundo moderno y al contacto con las compañías petroleras, la escuela y los representantes gubernamentales que reemplazan su larga alianza con la selva. Este libro es el primer estudio monográfico escrito sobre esta conocida nación de la Amazonía Ecuatoriana que analiza los múltiples cambios que se han producido en ella.

ISBN-9978-04-238-5



Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 562-633; 506-247
Fax: 506-255; 506-267
editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador



HIJOS DEL SOL, PADRES DEL JAGUAR
LOS HUAORANI DE AYER Y HOY

Tesis presentada por Laura M. Rival
para la obtención del título de Doctor en Filosofía
London School of Economics
Universidad de Londres,
Inglaterra

Colección Biblioteca
ABYA-YALA
Nº 35

HIJOS DEL SOL, PADRES DEL JAGUAR
LOS HUAORANI DE AYER Y HOY

Colección: Biblioteca "Abya–Yala" Nº 35

1ª Edición 1996
Ediciones Abya–Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telef.: 562-633
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya–Yala Editing
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-216-4

Impresión Talleres Abya–Yala
Cayambe Ecuador

1996

PARA EMILIA

"Y yo... pues bien, la palabra experiencia me ha hecho reflexionar. Sería para mí una experiencia vivir con salvajes, y no tiene que ser necesariamente lo que él piensa. Decididamente creo que intentaría vivir con ellos".

(H. Michaux, 1983 109)

RESUMEN

Los lazos y relaciones intergeneracionales entre las comunidades y su medio natural son fundamentales para la reproducción social y la continuidad cultural de todas las sociedades humanas. Dos creencias huaorani resumen este hecho primordial.

Al inicio de su historia los Huaorani encontraron al hijo del sol en una margen fluvial arenosa. Parecía perdido y solo, de modo que lo adoptaron. A su vez, él les enseñó algunas artes y conocimientos esenciales como la producción del fuego y la fabricación de hachas de piedra. Además, les enseñó la existencia de la palmera chonta y les mostró cómo hacer lanzas y cerbatanas con la madera de este árbol. Aunque se había casado y era el padre de muchos hijos humanos, finalmente regresó al cielo para vivir con su verdadero padre. Desde entonces los Huaorani se consideran como los descendientes del hijo del sol.

Los shamanes huaorani deben sus poderes curativos y adivinatorios a sus hijos-jaguar adoptivos. La mayoría de los jaguares nacen con un espíritu humano -el espíritu de un guerrero o un shamán fallecido. Después de alcanzar la madurez, empiezan a buscar un padre humano -preferiblemente un adulto maduro con una esposa e hijos jóvenes- que haya sobrevivido a una enfermedad mortal o a un accidente en la niñez. Primero el jaguar se aparece a su víctima en un sueño o una alucinación, y, si es adoptado, regresa a visitar a su padre o a su madre siempre que él o ella necesiten su ayuda.

Durante siglos el pueblo huaorani ha logrado satisfacer sus necesidades materiales, manteniendo su orden social y preservando su pro-

pia visión del mundo mediante la creencia de que el parentesco puede unir a los hombres y a los seres de la naturaleza. Si bien hoy en día los lazos de parentesco han conservado su importancia, su interés tiene que ver más en forjar alianzas interétnicas. Este es uno de los procesos de cambio y transformación que he procurado analizar en esta tesis. La disertación empieza con una discusión sobre la frontera amazónica. Se examinan detalladamente las condiciones políticas y económicas que enfrentan los Huaorani, y se demuestra que éstas conducen a un proceso fragmentado y contradictorio de modernización. La tesis pretende demostrar que mientras las fuerzas del mercado operan en contra de la integración nacional de los asentamientos huaorani, dicha integración se logra políticamente a través del desarrollo de la educación pública. Al igual que muchas sociedades indígenas que han sido incorporadas recientemente a estados nacionales, las comunidades huaorani simplemente no aceptan la integración. Las formas específicas que asume su resistencia están documentadas en las dos secciones principales de la tesis.

La primera sección presenta los rasgos más importantes de la cultura y la sociedad huaorani. El capítulo dos analiza la guerra y las representaciones de la muerte. El capítulo tres describe el sistema de parentesco y discute el papel central que cumplen las alianzas matrimoniales. El capítulo cuatro, que examina las actividades de cacería, recolección y horticultura, se ocupa básicamente de las relaciones de intercambio y consumo dentro y entre las unidades residenciales. Se sostiene que el acto de compartir, un principio económico fundamental basado en la creencia de la abundancia natural, está en la raíz del sistema social igualitario.

La segunda sección aborda el problema de la introducción de las escuelas públicas en las aldeas huaorani. Los capítulos cinco y seis detallan las nuevas prácticas y relaciones sociales creadas por la introducción de las escuelas públicas, así como las formas de resistencia hacia ellas. La defensa de dos valores fundamentales, la autonomía personal y el igualitarismo, son el tema central de ambos capítulos. En esta

sección demuestro que los modelos de parentesco occidentales, las ideas ajenas sobre la vida social, la producción y la paternidad-maternidad, y una nueva concepción de la comunidad y el matrimonio, están socavando la conservación de las malocas tradicionales y el estilo de vida nómada. La función que cumple el canto en la constitución de la identidad y la transmisión de valores culturales se explora en el capítulo siete, contrastándola con el papel atribuido a la escritura en la conservación de la cultura.

El capítulo ocho concluye con un resumen de los argumentos que sostienen la tesis de que las escuelas públicas son vectores primarios que provocan el encapsulamiento de las últimas poblaciones autónomas de cazadores-recolectores. Si bien esta tesis representa de varias maneras una reseña etnográfica de la sociedad huaorani, no obstante debe ser leída con el carácter de provisional. La terminé hace cuatro años, y mi forma de entender las instituciones y los conceptos culturales de este pueblo ha cambiado desde entonces. He tenido la oportunidad de regresar al campo varias veces, y me he beneficiado inmensamente de la inagotable paciencia de mis amigos e informantes huaorani. Esta obra, que no ha sido modificada de la versión original, debe ser leída como un registro de la sociedad huaorani a principios de los años noventa y de mi forma de entenderla entonces. Espero que esta obra, más allá de todas sus carencias, motive al lector a respetar la forma de vida y la cosmovisión de este pueblo tanto como yo las respeto.

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de campo que proveyó el material para esta tesis fue llevado a cabo desde enero de 1989 a junio de 1990, con el apoyo de la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research. Se obtuvo un financiamiento adicional de la Linnean Society of London. El Central Research Fund de la Universidad de Londres me proporcionó los materiales. También estoy agradecida a la ESRC, que cubrió los gastos de mis estudios y al Suntory-Toyota Centre, que me dio el apoyo financiero durante mis años universitarios. Agradezco a todas estas instituciones por su ayuda.

Mi investigación fue supervisada por M. Bloch y H. Moore, a quienes agradezco inmensamente por sus tan necesarios estímulos y su valiosa guía. Mis agradecimientos a B. Muratorio, que me hizo conocer el Ecuador, y a P. Descola y A.C. Taylor, por darme el incentivo para emprender el trabajo de campo entre los Huaorani.

En Ecuador recibí mucho apoyo de la Universidad Católica de Quito, a la que estuve afiliada, y de la FLACSO; agradezco en particular a S. Moreno y G. Bustamante. También aprecio mucho el incentivo que me dieron G. Campos y A. Guerrero del CEDIME.

Obviamente, estoy en deuda con muchos compañeros huaorani que tuvieron la amabilidad de dejarme entrar en su privacidad por un tiempo. Si algún día leen este trabajo, deseo anticiparles mi mayor gratitud por su extrema generosidad, mi convicción de que esta obra no alcanza a reflejar la profundidad de su pensamiento, y mi completo apoyo a la lucha persistente que mantienen.

La realización de cualquier proyecto importante siempre es más que un esfuerzo individual. Tomando en cuenta esto, me gustaría hacer extensivos mis agradecimientos a los compañeros del seminario de elaboración de tesis por su atenta crítica.

Finalmente, la mayor deuda que tengo es con mi hija, que compartió conmigo parte del viaje al Oriente, y a quien está dedicada esta tesis.

INDICE

LISTA DE ILUSTRACIONES Y CUADROS

MAPAS

TABLAS

CUADROS

FOTOGRAFIAS



Autora conversando con Aca, la más anciana huaorani

Capítulo 1
INTRODUCCION

Esta obra es una descripción etnográfica de la vida actual de los indios Huaorani de la Amazonía ecuatoriana (véase mapa 1). Procura explicar la situación fronteriza específica con la que se enfrentan y los procesos de modernización por los que han llegado a buscar la educación escolar convirtiéndose en "indios modernos y civilizados". La explotación petrolera y la consiguiente colonización son los componentes principales de la situación fronteriza que deben enfrentar los Huaorani (véase mapa 3 y 4). La mayoría de los varones adultos, por ejemplo, han trabajado para las compañías petroleras. Sin embargo, los Huaorani todavía poseen un alto grado de autonomía económica. En su caso, es el contacto regular con los misioneros evangélicos en los últimos treinta años y el reemplazo de éstos por las escuelas públicas que constituyen el núcleo de la dominación cultural hacia la cual reaccionan. De esta manera, al centrarse en la institución escolar formal, esta tesis intenta mostrar la manera en que las escuelas primarias afectan la organización social y la cultura del pueblo Huaorani y contribuyen a su transformación. Se quiere demostrar que las escuelas transforman la conciencia que las personas tienen de sí mismas, a partir de cambios en las prácticas diarias más que a partir de alteraciones en las creencias.

Este primer capítulo ofrece un fundamento histórico, geográfico y etnográfico del territorio huaorani (véase mapas 1 y 2). También introduce algunas discusiones antropológicas actuales con respecto al cambio social, en las cuales me adentré cuando me preparaba para realizar el trabajo de campo, ya que el objetivo primario de la investiga-

ción era el ofrecer una descripción de los Huaorani actuales y ubicarlos en el contexto más amplio de la sociedad nacional cambiante.

El capítulo empieza con una reseña narrativa de la experiencia de campo, describiendo en primer lugar mi situación, posteriormente las condiciones de recolección de datos, y finalmente las relaciones con los informantes. Esta sección sobre la experiencia de campo pretende desarrollar aspectos de la realidad cultural que se tiende a pasar por alto en la labor analítica. La segunda parte de este capítulo esboza la situación contemporanea de los Huaorani, la historia de su contacto con el Instituto Linguístico de Verano (ILV), y los cambios sociales y culturales consiguientes. Después pongo en consideración dos aspectos esenciales de la sociedad nacional que inciden directamente en los Huaorani: el lugar histórico que ocupa la Región Amazónica en el Ecuador y la importancia del petróleo de esta región para la economía nacional. Luego paso a ubicar mi contribución dentro de los debates teóricos corrientes sobre la naturaleza de la dinámica sociocultural producida por los procesos de modernización en los países del Tecer Mundo. Un ejemplo de modernización es la escolarización. Presento una breve revisión de la bibliografía más importante sobre la conexión de la educación institucionalizada con el cambio social. Finalmente ofrezco un esbozo de la tesis.

1.1. El trabajo de campo

Desde que mataron a cinco misioneros norteamericanos hace cuarenta y cinco años, los Huaorani han cautivado la imaginación popular, que les pinta como salvajes feroces. Han sido objeto del sensacionalismo periodístico así como de campañas internacionales en defensa de sus derechos humanos. En los años sesenta aparecieron en numerosos shows de televisión y revistas. Fueron la inspiración de panfletos cómicos, historias radiales e incluso de novelas. En los setenta y los ochenta, se produjeron algunos documentales y folletos ilustrados sobre un grupo que ha permanecido "auténtico". Lo que toda esta literatura tiene en común es el tratamiento que hace de los

Huaorani como salvajes (salvajes asesinos o buenos salvajes) y hombres primitivos de la edad de piedra. Entre los primeros libros de aventuras y los relatos misioneros que hablan sobre los Huaorani tenemos los siguientes: Bledsoe (1972); Blomberg (1956); Elliot (1957; 1958; 1961); Hitt (1973); Grandez (1989); Labaca (1988); Ortiz (1980); Wallis (1965; 1971). No es una lista exhaustiva pero menciona las obras principales. Los libros populares más importantes son: Bauman (1975); Broennimann (1981); Gartelman (1977); Patzel (1977); Kingsland (1980); Man (1982).

Muy poco se ha publicado sobre los Huaorani aparte de estos libros de divulgación popular. La única información seria que se ha escrito sobre el tema la debemos al misionero y antropólogo del ILV, J. Yost. Se interesó más que todo en la salud (Yost, Kaplan y Larrick, 1978, 1979, 1980), la etnobotánica (1976) y el cambio sociocultural (Yost: 1978, 1981; Yost & Kelly: 1983). Yost ha examinado en detalle las transformaciones de la cultura y la sociedad huaorani -algunas introducidas por él mismo, tales como la creación de comunidades dispersas en el "Protectorado" y la introducción de la caza con escopeta. El misionero atribuye estas transformaciones a tres factores cruciales: el impacto del ILV, las operaciones de las compañías petroleras; y la expansión demográfica de los Quichua del Oriente, que están ejerciendo presión sobre el territorio huaorani y sus recursos forestales.

Cuando la exploración petrolera se intensificó en la margen sur del Río Napo hace diez años, la opinión pública tuvo nuevamente conocimiento de la condición de los Huaorani. Desde entonces la CONFENIAE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y los grupos ecológicos europeos y norteamericanos han producido abundante material sobre los derechos indígenas, la defensa del bosque húmedo tropical de la Amazonía, la situación actual y el futuro de los Huaorani, quienes se convirtieron en tópico internacional después de que el último grupo no-contactado (los Tagaeri) mataron al Obispo Labaca en julio de 1987. En ese mismo año, la CONFENIAE empezó una campaña internacional en defensa

del territorio huaorani, para presionar al gobierno a que expanda hacia el este el Protectorado, remueva a todos los colonos ilegales asentados dentro del territorio demarcado, congele todas las actividades de exploración petrolera en el área, e incluya a representantes de organizaciones indígenas en las comisiones interministeriales que deciden las políticas ecuatorianas de extracción petrolera y protección ambiental.

Llegué por primera vez al Tena, capital de la provincia de Napo, en febrero de 1989. Debía encontrarme con Pedro, el primer quichua que ha vivido en una aldea huaorani, Dayuno (véase mapa 7) y el primer maestro escolar. Su primo, que estaba trabajando con mi antigua profesora Dra. B. Muratorio, y su hijo, que había sido elegido hace poco tiempo jefe de la CONFENAE, me habían recomendado a Dn. Pedro. Desde que partió hace dos años Pedro no había regresado a Dayuno, la aldea donde enseñó durante quince años. Sin embargo, para entonces su hijo se hallaba enseñando en la escuela de la aldea (recién reconstruida y remodelada gracias a un contrato entre Esso, CEPE y la CONFENIAE), y sus antiguos alumnos, ahora ya adultos y padres de niños en edad escolar, continuaban visitándole en su casa, donde solían pasar la noche cuando iban camino al Tena. El y su esposa decidieron acompañarme a Dayuno para efectuar una breve visita de presentación. Después de un viaje de dos días por colinas cubiertas de bosque y numerosos arroyos, llegamos a una gran zona despejada con casas en la periferia y una escuela con su impotente asta en el centro. Era sábado. Al día siguiente, me presentaron formalmente a toda la aldea y en asamblea acordaron dejarme vivir en Dayuno. A cambio debía ayudar al maestro que tenía a cargo sesenta niños de todos los grados. También tenía que conseguir donaciones para equipar una unidad de primeros auxilios.

La presentación por parte de un profesor quichua traía ventajas y desventajas. Sabía que a pesar del respeto que los Huaorani tienen por Pedro y su familia, todavía conservan hacia él cierta desconfianza y hostilidad ancestrales que los Quichua despiertan en los Huaorani. Ya desde mis primeras horas en la aldea, empecé a sospechar que la mujer

huaorani fundadora de Dayuno, a menudo tratada de "jefa tribal" por los forasteros, se sentía incómoda por mi presencia. Ella y su gente se habían trasladado de la estación misionera en las márgenes del Río Tihueno a principios de los setenta, procurando liberarse de las políticas aislantes del ILV. Tuve la impresión que según ella yo reforzaba la autoridad del maestro y el acceso a los bienes, amenazando así su estatus de "gran mujer".[1]

Dayuno era el mejor sitio para empezar el estudio porque tenía los mejores informantes linguísticos. Algunos jóvenes habían participado en un programa de capacitación para alfabetizadores bilingües en Quito cinco o seis años atrás. Dos de ellos incluso pasaron dos años en la Universidad Católica, donde se realizaba el programa. Pensaba que, al conocer mi trabajo mejor que los demás, estarían más deseosos de ayudarme. No estaba totalmente feliz con la pesada tarea de enseñar. Me preocupaba perder demasiado tiempo todas las mañanas en la escuela. Por otra parte, era muy conveniente y natural ir a la escuela con mi hija. Ella estaba entrando en contacto con los niños Huaorani, aprendiendo castellano y huaorani, y haciendo sus tareas. Yo estaba a cargo de los quintos y sextos grados, es decir, de los niños mayores. Algunos incluso eran capaces de escribir creativamente. Pronto me di cuenta que podría aprender bastante de ellos y que mis alumnos serían una puerta segura a los hogares. Por la tarde a veces me invitaban a que les visite y a que observara cómo sus padres confeccionaban artefactos. Poco a poco pude relacionar los apellidos del registro escolar con los rostros, y reconstruir genealogías.

La comida fue un gran problema debido a lo apartado del lugar y al clima húmedo y cálido. En cierta ocasión vine en avión y traje grandes cantidades de azúcar, arroz, lentejas, harina, leche en polvo, cereales y atún en lata. Pero al compartir estas provisiones con los demás -en especial el arroz y el azúcar- éstas comenzaron a escasear durante la tercera semana. En cuanto a las lentejas y a la leche en polvo, que todavía tenía en existencia, rápidamente se dañaron.

Las fiestas escolares se realizan por lo general en febrero y marzo. Como parte del "equipo de la escuela" tuvimos mi hija y yo la oportunidad de visitar otras aldeas. Dayuno ocupa una posición equidistante respecto a otros asentamientos, uno de los cuales es accesible por el Río Nushino (véase mapa 7). Conforme nos integrábamos a la comunidad de Dayuno y nuestras rutinas se establecían, crecían las tensiones entre la "jefa" y el maestro. Este pasó el feriado de Semana Santa con sus familiares en Tena y no volvió a Dayuno. Durante las vacaciones escolares mi hija contrajo malaria, siendo necesaria su hospitalización y nuestra salida de Dayuno. Así es como terminó el primer período de mi trabajo de campo.

Nos quedamos en Shell-Mera, cerca del Puyo (véase mapa 2), y mientras mi hija se recuperaba, me permitieron consultar archivos antiguos en la oficina de reclutamiento de una compañía de prospección petrolera que había estado ocupando a un gran número de hombres huaorani durante los últimos diez años. Encontré en los archivos fichas de ciento cincuenta trabajadores. Contenían valiosa información, como por ejemplo las fechas de nacimiento, los nombres de los padres y las esposas, el número de hijos, el nivel de instrucción, etc. Estos datos no siempre correspondían con la información encontrada en los registros de la escuela. También había información sobre la fecha en que había empezado a laborar cada trabajador para la compañía, el número de contratos firmados y el trabajo específico que se hallaban realizando. Cuando el trabajo terminaba antes de lo estipulado en el contrato - lo cual sucedía con frecuencia- el capataz tenía que elaborar informes sobre la razón de dicha suspensión. De esta información pude sacar importantes deducciones. Por ejemplo, me di cuenta que los huaorani firmaban contratos de acuerdo al lugar donde debían realizar el trabajo. Por ejemplo, los Huaorani que viven en el Protectorado trabajaban para los campos de prospección orientales sólo si ellos o sus padres eran oriundos de esas áreas.

Regresé a Dayuno después de que Emilia volvió a Francia. Realicé una gira pedestre completa por todas las aldeas del Protectorado,

acompañada de un joven huaorani y de su hermano mayor, que se hallaba visitando a sus familiares para invitarles a su boda con una joven quichua, ceremonia a la que también fui invitada. La vida en Dayuno era muy aburrida. La mayoría de la gente salió de caza después de que la escuela se cerró por falta de profesor. Otros construían nuevas casas lejos del centro, en las colinas, pues no había razón alguna para quedarse cerca de la escuela abandonada. El informante huaorani con quien estuve trabajando previamente, cuya esposa e hijos habían sido muy buenos conmigo, estaban viviendo en otra aldea. Me sentí terriblemente sola y deprimida durante ese tiempo. Cierto día, una mujer que siempre me había brindado su amistad (le encantaba que el nombre de su hija menor fuera Laura, como el mío), pero que vivía muy lejos del centro, vino a invitarme a su casa. Su hermano, que vivía en otra aldea con la familia de su esposa, había venido a quedarse con sus padres por un tiempo. El también había participado en el programa de alfabetización en la Universidad Católica de Quito y me dijo que estaría feliz de ayudarme a aprender la lengua huaorani.

Pasé cada vez más tiempo con ellos. Me sentía muy bien, aceptada y querida. Cay[1] me enseñó muchas palabras y tradujo muchas oraciones para mí, mientras confeccionaba coronas, lanzas y collares para vender a los turistas de Tena. Su esposa era muy ingeniosa. Parecía que no le incomodaba tanto como a las otras mujeres jóvenes con quienes había estado en contacto. El día en que el padre, la madre y el cuñado de Cay regresaron de una larga cacería, doblándose por el peso de los monos y tapires que cargaban, improvisaron una fiesta; durante la cual se consumió junto con invitados escogidos de la aldea toda la carne de la manera más pantagruélica. Los ánimos estaban en alto cuando Ontogamo, el padre de Cay, recordó los episodios de la cacería. Quería salir de Dayuno y vivir para siempre en el territorio de caza que había dejado. Su hija, en un exceso de buen humor, vertió un poco de bebida sobre mi cabeza, bautizándome con un nombre huaorani, el de su abuela, que vivió y murió donde Ontogamo quería establecer un nuevo asentamiento. Se decidió el traslado y salimos de Dayuno unas semanas después. El nuevo asentamiento en las orillas del Shiripuno era

hermoso y salvaje. Ontogamo y Huiña, su esposa, sólo habían sembrado dos pequeñas sementeras de yuca (manioca esculenta) con los tallos aún desnudos. En las semanas siguientes el campamento se trasladó dos veces porque el grupo disidente se duplicó. Yo vivía con Cay, su esposa y sus dos hijas.

Salir de Dayuno con el grupo disidente no fue una decisión fácil por las implicaciones diplomáticas. Pero no tuve mejor alternativa: el grupo de Ontogamo me había adoptado, dándome un nombre, y además Cay, su hermano menor y su hermana, se habían convertido en mis mejores informantes. En cualquier caso el conflicto y la división me permitieron seguir de cerca la dinámica de la formación de la comunidad, las causas del conflicto, el uso de la guerra para justificar la creación de nuevos grupos y la restructuración de los territorios de caza que sigue a toda reubicación de un grupo. El asentamiento del Shiripuno, que habría de llamarse Quehueire-ono (véase mapas 4 y 7), empezó de la nada mucho antes de que se prepararan los terrenos para los huertos de yuca y las plantaciones de plátanos. Los primeros meses parecía una zona desmontada común y corriente con 62 miembros del grupo viviendo muy cerca uno del otro. Sin escuela, pista de aterrizaje huertos, apenas unas cuantas hachas y machetes (habían huido de Dayuno dejando todas sus propiedades); la gente de Ontogamo se ocupaba de las actividades hortícolas más tradicionales; usaba su ambiente de manera diferente. Así emergieron otros patrones de organización social. Estaba encantada porque la gente cantaba más y más alto. Al pasar de una aldea de doscientos habitantes regada a lo largo de una extensa orilla, a un campamento en medio de la selva con sesenta integrantes, me involucré más cerca en las actividades diarias. De esta manera, pude recoger más información sobre cada miembro de la nueva comunidad y sus actividades cotidianas. Elaboré un cuadro de las principales actividades de subsistencia -caza, horticultura, recolección de alimentos silvestres y materia prima, preparación de los alimento y de las más importantes transacciones alimenticias.

El último de los tres shamanes pronto se unió al grupo, pues era suegro del hermano menor de Ontogamo. Había vivido por muchos años fuera de las aldeas habitadas, con su nujer y sus hijos, en la cima de una colina. Pasé muchas noches en su casa grabando cantos y presenciando curaciones. Todas la mañanas en Quehueire-ono había una reunión corta e informal para que la gente decidiera lo que iba a hacer durante el día e informara si alguien se había ido. Debido a la dramática escasez de los productos hortícolas, las parejas iban constantemente a los huertos de los asentamientos ilegales quichuas y shuaras para tomar lo que necesitaban. Al principio los otros grupos indígenas reaccionaron violentamente, pero después de unas cuantas reuniones con los líderes de sus organizaciones, decidieron que los Huaorani, "legítimos propietarios de estas tierras" tomasen el producto de estos huertos hasta que crecieran sus cultivos.

Estos meses en el Shiripuno fueron los más agradables y valiosos en cuanto a la recolección de datos. Me sentía cerca del bosque y de la gente. El asentamiento no era más que una área desmontada, con los árboles muy cerca de las casas formando una especie de muralla, y las casas construidas al estilo tradicional, en terreno plano y techadas con las hojas de palma **adecuadas**. Se veían monos y tucanes en los alrededores del campamento. Las mujeres, los hombres y los niños estaban inmersos en las tareas hortícolas y cinegéticas, explorando lentamente el bosque en círculos. Los hombres se hallaban señalando sus senderos de caza en direcciones opuestas.

Siempre que Cay y su esposa me dejaban sola en la noche, los niños se metían en la casa con sus mantas y dormían todos juntos, no lejos de mi mosquitero. Me sentía incómoda al principio, pero pronto aprecié su presencia y afecto. Por esta época, el parentesco y las historias de guerra revividas por el reciente traslado, me absorbieron por completo. Con un mejor dominio de la lengua, estaba muy ocupada entrevistando y grabando conversaciones. Con la ayuda de un cuestionario detallado pedí a cada uno de ellos que me dijera su relación con los demás, y así establecí un cuadro de términos de parentesco.

También el canto me cautivaba cada vez más, y pasaba horas enteras intentando transcribir y traducir los versos.

Sin embargo, en esta época viví también la mayor frustración. Me sentía presionada por el tiempo, con tanto que aprender, con tantas cintas que transcribir y traducir. Pero no podía hacerlo sola. Necesita-ba ayuda y dependía para ello de Cay, su esposa y su hermano, que eran los únicos que sabían suficiente español para trabajar conmigo. Para no quitarles demasiado tiempo, las visitas y entrevistas las hacía por mi cuenta. Solía preparar con anticipación las preguntas que que-ría hacer, con la ayuda de Cay, que corregía mi traducción y pronun-ciación. Cuando tenía la oportunidad, otras personas revisaban nueva-mente las preguntas. La lengua huaorani es bastante flexible y en gene-ral hay muchas formas de decir la misma cosa. Nunca estuve segura de cuál era la forma estándar. Con estos cuestionarios podía conversar durante horas con informantes monolingues. No entendía todo lo que decían, pero en la noche escuchaba las cintas y verificaba mi interpre-tación con los informantes bilingües. Sin embargo, el método tiene sus desventajas. Los Huaorani piensan en relación a un contexto particu-lar, y no responden a preguntas generales o extrañas a ese contexto. Las preguntas deben ser específicas y relacionadas con una experiencia conocida. Simplemente ignoran preguntas como: "¿en el pasado los Huaorani hicieron ...?" o "¿Qué pensaría si sucediera ...?".

Cay acordó en traducir conmigo todas las noches después de ce-nar, cuando sus hijos ya estuvieran dormidos. El ya había hecho algo parecido y estaba familiarizado con la idea del trabajo linguístico. Le pagaba igual que anteriormente la Universidad Católica lo había he-cho. Pero en la práctica no había manera de conseguir que trabajara en horas regulares y fijas. La mayoría de las noches estaba cansado, tenía dolor de cabeza o estaba ocupado haciendo otra cosa. Entonces me de-cía que podríamos trabajar en la mañana. Claro que yo sabía perfecta-mente bien que en la mañana tendría ganas de visitar a su hermana, que luego iría a tomar un largo desayuno en la casa de su madre (que por casualidad estaba cocinando algunas frutas de palmera), y que

después tendría que ir con su esposa a trabajar en los huertos -porque ella al igual que yo estaba cada vez más molesta por su actitud letár-gica.

Sin embargo, algunas noches que él y su esposa estaban de buen ánimo realmente disfrutaban escuchando las grabaciones y las tradu-cían con gusto. Para ellos era puro entretenimiento. Intentaban adivi-nar quien hablaba e imitaban sus idiosincracias, haciendo comentarios interminables sobre lo que habían dicho mis informantes ese día y gri-tando frases picantes para que oyera todo el campamento. Unas veces Cay y otras su hermano menor (que también era un precioso infor-mante... a veces, muy interesado en los mitos y en las historias shamá-nicas, que no sólo las traducía sino también hablaba con su padre so-bre el tema y me proporcionaba detalles adicionales) venían a mi ha-maca a las dos o tres de la mañana y me sacudían diciendo: ¿Por qué estás durmiendo? Tengo ganas de trabajar. ¡Te estoy esperando!

De esta forma aprendí mejor la lengua, pero al mismo tiempo también aprendí otras cosas. Me di cuenta que no debía sentirme frus-trada o apresurada por aprender. No se podían forzar las cosas y la de-pendencia era mala. Forzar el aprendizaje o intentar imponerse sobre los demás no era aprender. Este punto ético es una clave de la sociali-zación huaorani. También aprendí que si mis informantes tenían de-masiadas cosas que hacer y muy poco tiempo para sentarse y escuchar las grabaciones, era porque este "trabajo" no tenía valor para ellos en comparación con las actividades domésticas y de obtención de alimen-to. Sus ideas sobre la "vida buena" y las ocupaciones importantes eran, en cierto sentido, opuestas a las mías. Estaba enfadada y molesta por perder el tiempo en faenas domésticas. Me tomó algunos meses poder cortar mi leña, prender fuego y cocinar algo. La atmósfera está perma-nentemente húmeda en el área y, en consecuencia, la madera está hú-meda también. Quería pagar a alguien para que hiciera las labores do-mésticas y cocine para que consiguiera comida. Debido a lo alejado de las aldeas Huaorani y a las obligaciones de compartir, fue imposible asegurar reservas alimenticias suficientes por más de una o dos sema-

nas. Para dedicar todo el tiempo a la investigación, realizando entrevistas y transcripciones. Pero los Huaorani nunca aceptaron mi propuesta: simplemente no tenía sentido para ellos.

Al verme obligada a cumplir estas tareas domésticas y a vivir como un ser autosuficiente, produciendo para satisfacer mis propias necesidades y para compartir con mi grupo familiar huaorani, aprendí muchísimo acerca de sus relaciones sociales y valores culturales. Las comidas y las cosas que traía de fuera tenían que ser compartidas cada vez según la ética huaorani. No podía intercambiarlas con otros bienes o servicios. Las mujeres especialmente no me tomaron en serio hasta que fui capaz de demostrar cierto grado de autonomía personal. La presión social era tan fuerte que terminaba sintiendo lo mismo con respecto a mi persona. Me sentía sin valor, un fracaso, cada vez que regresaba del bosque sin nada en la mano. Al principio ni siquiera podía derribar una pequeña palmera y obtener el palmito. Pero cada vez que regresaba del bosque con una red llena de nueces, o de un arroyo con un poco de pescado, la gente apreciaba mi esfuerzo y se sentía feliz, como yo, cuando tenía comida que ofrecer a mis visitantes, especialmente a mi "madre" o a mis "hermanas".

Aunque Quehueire-ono (el nuevo asentamiento establecido en las márgenes del Shiripuno por disidentes de Dayuno) estaba lejos de las aldeas del Protectorado (de 3 a 5 días de camino), los parientes de estas aldeas venían a visitar el nuevo asentamiento. Mientras tomaba contacto con ellos, acordaron recibirme en sus casas cuando fuera a sus aldeas. Planeaba visitar todas las aldeas una vez más para llenar mi encuesta, entrevistar a ancianos y hacer más observación participante en las escuelas. Esta gira me tomó dos meses y me permitió determinar las redes de parentesco, completar genealogías y grabar más historias acerca de "los tiempos antiguos" y los "tiempos de guerra". Al comparar la vida de las familias de Quehueire-ono (a quienes conocí por primera vez cuando se agolparon alrededor de la escuela de Dayuno) con la de las familias que viven en aldeas con o sin escuela, me convencí del papel fundamental que juegan las escuelas en la organización so-

cial y las actividades diarias. Había pasado un año y la "época de bonanza" había llegado nuevamente, con su secuela de fiestas y celebraciones escolares. Al vivir por segunda ocasión esos acontecimientos anuales, llegué a comprenderlos mejor.

Durante mis últimos meses en la selva, pude visitar a los grupos más "prístinos", dispersos y seminómadas de los Ríos Yasuní y Cononaco (véase mapa 4). Fue un viaje largo y difícil en canoa y a pie, acompañado del hermano menor de Cay, Caña, mi guía, un hombre mayor, su hermana y su esposa. El hombre mayor y su hermana eran originarios del este. Su presencia era esencial para que pudiera ser presentada a estos grupos que se habían formado en torno a uno de sus hermanos y a una hermana suya. No habían visto a sus parientes desde que habían decidido seguir a los misioneros al Protectorado hace unos dieciocho años. La presencia de Caña fue de gran valor porque era la única persona con quien podía hablar español durante el viaje. Además tuve la oportunidad de observar sus reacciones hacia otros huaorani perfectos extraños para él ("otros" -no parientes). Esta visita profundizó mi comprensión acerca de este pueblo porque me hizo consciente de todos los estereotipos y diferencias superficiales que marcaban a los grupos orientales. Estas diferencias -que se suponía eran la medida del grado de aculturación de los Huaorani en el Protectorado- no fueron tan grandes como había pensado, y tampoco lo fue el contraste entre los Huaorani del Este con los del Oeste. Por ejemplo, los del Yasuní también trabajaban para compañías petroleras, usaban ropa occidental, aunque no de la misma manera o en el mismo grado que sus familiares del Protectorado. Utilizaban la misma cantidad de artículos foráneos (ollas de cocina, escopetas, radios, linternas...), en su mayor parte **donados** y no comprados. También cazaban animales que antes eran objeto de tabú, pescaban en los ríos grandes con nuevas técnicas, y utilizaban canoas. También disfrutaban consumiendo alimentos foráneos como azúcar y arroz. Sin embargo, paulatinamente me percaté de una diferencia real aunque difusa. Los niños al igual que los adultos, y las mujeres al igual que los hombres, pasaban varias horas del día cantando. Las diferencias en las posiciones del cuerpo y la con-

ducta también eran sorprendentes. En el área del Yasuní y del Cononaco el tacto y el olfato todavía eran dos formas importantes de conocimiento y comunicación, en especial para los niños.[2]

1.2 El pueblo huaorani

1.2.1 Su situación actual

Hasta los primeros años de la década de los sesenta el territorio Huaorani cubría una extensión de 20 000 hectáreas desde las estribaciones de los Andes en el Oeste hasta las bajas cordilleras orientales de composición arcillosa que se hallan en la frontera con el Perú (longitud: 76° este y 77° 30' oeste). Limitando al norte con el Río Napo y al sur con el Curaray, desde un punto de vista administrativo, el territorio huaorani forma parte, de dos provincias amazónicas, Napo y Pastaza (véase mapas 2 y 4). De características parecidas al bosque lluvioso tropical amazónico, con estribaciones importantes en su borde occidental y estaciones menos marcadas de las que normalmente imperan en la Cuenca del Amazonas.

El clima de esta región del Alto Amazonas va de subtropical a tropical y es, en efecto, relativamente uniforme a lo largo del año. Sin embargo, las temperaturas varían de acuerdo a la altura. En la parte occidental del territorio, a 500 metros sobre el nivel del mar, la temperatura es unos cuantos grados menos (23°C durante el día, 10-15°C durante la noche) que en la parte oriental donde existe un promedio de 300 m sobre el mar. En Shell-Mera (1000 m), por ejemplo, los promedios máximos registrados son de 28,5°C y los mínimos de 14,3°C; en Curaray (300 m.) los promedios máximos registrados son de 33,8°C y los mínimos de 18,9°C (Informe Pastaza, 1988).

La precipitación promedio es relativamente alta: de 2 600 mm a 5 000 mm al año (Sourdat & Custode, 1980: 1-3), con un período más húmedo en los meses de junio y julio, y otro más seco en noviembre y diciembre. Las precipitaciones son altas a lo largo de todo el año, pero

con variaciones regionales substanciales. Por ejemplo, en Shell-Mera alcanzan un promedio de 4.223 mm mientras que en Curaray sólo se han registrado 2.749 mm. Durante mi estadía de dieciocho meses nunca hubo más de seis días seguidos sin lluvia. Dada la constante humedad atmosférica (80% a 90% en el Pastaza), los suelos están permanentemente mojados. Cuando las lluvias son fuertes, la temperatura desciende rápidamente a los 13°C o 15°C.

En su parte occidental, el territorio está interrumpido por muchos arroyos y ríos pequeños que corren de oeste a este y constituyen la vertiente del Río Curaray. Estos ríos que se abren paso por densos y en ocasiones impenetrables bosques de tierras bajas están libres de rápidos y pueden ser navegados por barcos de poco calado. Los arroyos son mucho menos frecuentes en la parte oriental, donde los ríos son más grandes, profundos y de curso irregular. Existen numerosos pantanos infestados por mosquitos (véase mapa 4). Después de fuertes aguaceros, se presentan inundaciones repentinas que en tan solo un par de días provocan un desborde dramático de los ríos. En ocasiones sus efectos son desastrosos en los huertos y las casas construidas demasiado cerca de las márgenes. Se reconoce que los suelos de la zona son los más pobres del Ecuador (Sourdat & Custode, 1980: 11). De hecho los recursos naturales de la región son ricos por su biodiversidad, pero extremadamente delicados (Hicks & al, 1990: 5). Hay oro en el Shiripuno y el Nushino, y las familias que viven en las orillas sacan de dos a tres gramos al día.

En 1969, el Instituto Linguístico de Verano (ILV), que había establecido una estación misionera (Tihueno) en el Curaray a finales de los años cincuenta (véase mapa 5), obtuvo el permiso para crear una zona protegida (llamada posteriormente el Protectorado) en la región del Alto Curaray. En 1983 se legalizó el área protegida con sus 66.570 hectáreas.[3] Representaba menos de la décima parte del territorio tradicional y estaba para entonces ocupada por los cinco sextos de la población. En el mes de abril de 1990, el gobierno ecuatoriano entregó al pueblo huaorani el título legal de 610.000 hectáreas de tierra después

de una prolongada campaña de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Esta área todavía representa sólo la tercera parte del antiguo territorio y el gobierno conserva los derechos de explotación mineral y petrolera[4]. Hoy en día la mayor parte de la población vive en el Protectorado, y cuatro grupos fuera de la tierra recientemente reconocida: tres en el Parque Yasuní, y uno, el "Grupo Tagaeri" con el que todavía no se ha establecido contacto, en algún lugar entre la confluencia del Curaray y el Napo con el Cunchiyacu (véase mapa 4).

En 1958, habían unos 500 huaorani (Saint, comunicación personal), 658 en 1980 (Yost, 1981), y 715 en 1982[5]. Yost ha calculado que el crecimiento demográfico anual promedio es de 2.2 % (Yost, 1981 (a): 687). Actualmente hay unos 1.200 Huaorani (1.157 viven en el territorio legalizado según el censo que realicé en 1990), es decir casi el doble que la población de 1980, con un mayor porcentaje de niños que de adultos (véase tabla 1). Aparte de la alta proporción de niños, las cifras citadas en la tabla 1 demuestran que la gran mayoría vive en el Protectorado (85% cuando salí en junio de 1990), es decir, en un décimo del territorio, el cual en tiempos anteriores al contacto estuvo ocupado por menos de la mitad de la población total presente. Estas cifras evidencian el incremento en escala experimentado por esta población en los últimos treinta años, como resultado de una densidad y un crecimiento demográfico dramático. El capítulo 2 aborda las representaciones nativas del cambio demográfico. El capítulo 3 examina cómo este incremento en la escala poblacional afecta el estilo de vida y a los matrimonios. Finalmente, el capítulo 4 explora algunos de los efectos en la subsistencia y el consumo.

Otro factor importante de la demografía huaorani es que existen tres modelos diferentes de residencia (véase mapa 5). El primero corresponde a *los grupos domésticos aislados*, se acerca más que los otros al patrón tradicional en cuanto al diseño de la vivienda (maloca con techumbre de paja hasta el suelo) y al estilo de vida de sus residentes (cacería itinerante, recolección y horticultura), pero no en tér-

minos de pertenencia residencial. Tradicionalmente, los Huaorani, al igual que muchos otros grupos amazónicos, vivían en unidades residenciales autosuficientes y relativamente aisladas con un promedio de treinta miembros (niños y bebés incluidos). Hoy en día quedan muy pocos grupos domésticos que viven en malocas, y en cada caso no cuentan más de doce miembros. Es más probable que estén localizados fuera del Protectorado, esto es, más allá de la influencia misionera. Sin embargo, también se encuentran algunos dentro del Protectorado mismo, donde suelen estar constituidos por una pareja de ancianos que viven con una hija casada, su marido y sus niños pequeños (véase mapa 5-a). Aquí podría incluirse el último grupo "no contactado", los Tagaeri (que se separaron de los Baihuari a finales de los cuarenta, véase mapa 6). Pese a todo ello, su principal diferencia con los otros asentamientos aislados consiste en que no toleran contacto alguno con nadie fuera de su propio grupo. Con esta excepción, los grupos domésticos aislados visitan periódicamente, a otros de su tipo y a grupos más sedentarios y nucleados.

El segundo tipo de residencia era, numéricamente hablando, el más común cuando me encontraba realizando el trabajo de campo. Lo llamaré arbitrariamente "*malocas agrupadas*" . Se lo debe diferenciar de las aldeas con escuelas, un desarrollo posterior que corresponde al tercer tipo de residencia. De hecho, las "malocas agrupadas" son semi-aldeas con casas dispersas en una área extensa. Más exactamente, las casas están agrupadas en grupos de dos o tres, que pueden estar separados por varios kilómetros de bosque o por parcelas de tierra cultivada. Además suelen estar separados por un río (véase mapa 5-b). No tienen un centro propiamente dicho pero se reconoce como núcleo el grupo donde viven los miembros fundadores. Es el lugar donde deben llegar los visitantes que no tienen parientes y donde la gente de diferentes grupos residenciales se reúne informalmente, porque es el vínculo común con los miembros fundadores lo que les une. Sin embargo, las malocas agrupadas son "lugares" sólo en el sentido más limitado de la palabra. Las configuraciones residenciales fluctúan de un año a otro, las casas son reestablecidas periódicamente y se cultiva cada vez huer-

tos nuevos. Aun así, si la ocupación del espacio es flexible, los arreglos sociales son estructurados. La pertenencia al grupo residencial así como la posición relativa de cada uno en relación con los otros permanecen constantes. Estas residencias de aldea se dividen de acuerdo al ciclo de desarrollo tradicional que se analiza en el capítulo 3.

Llamaré al tercer tipo de residencias -que en muchos casos es el dominante- "*aldeas con escuela*", porque consiste en aldeas centradas en torno a una escuela primaria y a una pista de aterrizaje. Según los datos de mi encuesta, más de la mitad de la población vive en aldeas con escuela (véase tabla 1). Las aldeas con escuela físicamente están menos diseminadas que las residencias de aldea y tienen un centro definido: la escuela. Las casas se hallan en grupos residenciales que se forman a partir de la escuela (véase mapa 5-c). En el capítulo 5 y 6 se ofrece una descripción y discusión completa al respecto. Hasta donde conozco actualmente existen tres aldeas con escuela, y por consiguiente han pasado del segundo al tercer tipo. En enero de 1991 designaron nuevos profesores.[6] No hay duda de que las demás aldeas seguirán su ejemplo en el futuro.

1.2.2 El ILV

Si queremos comprender a cabalidad la situación de los Huaorani, debemos ubicarla dentro del contexto más amplio de la economía política regional (esbozada más adelante), siendo también necesario confrontar su historia llena de contactos con la idoneidad occidental, donde los misioneros del ILV son los principales protagonistas.

Al igual que ocurrió con otras tribus marginales de la Amazonía ecuatoriana y las regiones costeras, la educación de los Huaorani y la investigación de su lengua fueron responsabilidad exclusiva del ILV hasta su expulsión del Ecuador en 1982 (Stoll, 1982). Durante estos años[7], los misioneros del ILV tradujeron partes de la Biblia, crearon un alfabeto, escribieron una gramática e instituyeron un programa de alfabetización para adultos (Kelley, 1988: 2; 52-63). A lo largo de la década de los sesenta se desarrollaron en la estación misionera del río Tihueno proyectos intermitentes de alfabetización en lengua huaorani usando el alfabeto, la ortografía y la gramática del ILV. Se continuó en la aldea de Zapino (véase mapa 4) durante los setentas con un alfabetizador a tiempo completo (Yost, 1978: 6; Kelley, 1988: 52). Según Peeke, el 20% de la población huaorani del Protectorado sabía leer y escribir en su lengua para ese entonces (comunicación personal, feb. 1990).

Los misioneros del ILV fueron los primeros en establecer un contacto pacífico con los Huaorani después de la muerte de cinco misioneros norteamericanos en 1956. En efecto, la "pacificación" emprendida por el ILV es una de las historias misioneras más famosas de la Amazonía, y es imposible hablar de una sociedad huaorani posterior al contacto sin referirse a las actividades del ILV. En el marco de su historia la creación del ILV puede ser vista como el acontecimiento. En consecuencia, cuando me refiero a la "sociedad tradicional" estoy hablando de un período de cien años que va desde 1850 hasta 1960. He escogido el año de 1850 porque los primeros registros confiables datan de mediados del siglo diecinueve; y 1960 porque desde entonces los Huaorani, después de aceptar la presencia de los misioneros del ILV, entraron en la era de post-contacto. Como es obvio el término es un tanto arbitrario dado que toda sociedad aborigen ha cambiado a lo largo de la historia aunque no haya registros que lo demuestren. Sin embargo, "pre-contacto" sigue siendo un término útil para definir los aspectos sociales y culturales todavía existentes, especialmente entre los grupos que no han estado bajo la influencia directa del ILV.

De manera resumida presento a continuación los acontecimientos principales del proceso de "pacificación" y del programa de reubicación según varios libros misioneros (Wallis, 1971: 52-56, 85-94; Yost, 1981 (a): 678-79; Stoll, 1982: 278-314), y según la información proporcionada por mis informantes más viejos.

En 1956, cinco misioneros norteamericanos perdieron la vida en su prematuro intento de establecer contacto en el Río Curaray. En

1958, los misioneros del ILV finalmente lograron fundar una misión en el territorio huaorani. Habían aprendido su lengua de una joven mujer de nombre Dayuma, que había sobrevivido a una muerte por venganza refugiándose con los peones de una hacienda. Después de algunos meses de enviar regalos por aire y mensajes de radio, los misioneros del ILV junto con Dayuma -ya convertida al protestantismo- habían convencido a sus parientes que establecieran su residencia cerca de la estación misionera del Río Tihueno. Fue la primera vez que los Huaorani permitieron una convivencia con **cohuori** (no Huaorani), que en este caso eran dos mujeres misioneras, R. Saint y E. Eliott, hermana y esposa respectivamente de dos de los pilotos muertos en 1956[8].

El establecimiento de una comunidad a orillas del Tihueno fue un proceso gradual. Nació de dos grupos -los misioneros y los Huaorani- que se visitaban regularmente en un punto particular a orillas del Río Tihueno, más o menos a medio camino entre la vieja aldea de los Guiquetairi (Guiqueta era el tío materno de Dayuma) y la aldea Quichua donde Dayuma había vivido por muchos años y donde los misioneros establecieron su centro de operaciones. Estos encuentros regulares corresponden al proceso tradicional de visitas y formación de alianzas intergrupales en zonas desmontadas de bosque secundario. El hecho de que el grupo nativo de Dayuma (los Guiquetairi) estuviera interesado en establecer contacto con ella e incluso con forasteros era una señal clara de que empezaba el proceso de pacificación después de veinte años de guerra interna y exterminio. Los grupos domésticos Guiquetairi estaban integrados en su mayoría por mujeres y niños, la mayor parte de los hombres había muerto y se necesitaban urgentemente nuevas alianzas para que el grupo sobreviviera.

Cuando Dayuma vino a vivir permanentemente con su madre Acahuo y su tío materno Guiqueta, el líder de los 54 Guiquetairi, una nueva era de "cristianismo primitivo" empezó para el grupo y duró diez años; luego se unieron diez tribus que anteriormente eran enemigas. Según lo recuerda Quimo, uno de los primeros miembros de la "comunidad huaorani creyente": "viviendo en Tihueno aprendimos las reglas: no más muerte, sólo una esposa, comida de los forasteros." Quimo llegó a darse cuenta que los **cohuori** eran personas de carne y hueso que hacían cosas parecidas a las de su pueblo para vivir. La primera tarea de los misioneros fue poner fin al libertinaje sexual y reformar las prácticas matrimoniales[9]. Durante esos primeros diez años de presencia misionera del ILV, se introdujeron progresivamente nuevos cultivos hortícolas, la medicina occidental, y el uso intensivo del transporte aéreo y la comunicación por radio. Impusieron nuevos valores morales y códigos de conducta, tales como la modestia sexual, el matrimonio monógamo, la oración, al tiempo que desalentaban con ahínco todo tipo de fiestas, cantos y bailes.

En 1967, una muchacha originaria del Río Tiputini, de nombre Oncaye, fue capturada por los Quichua y luego enviada a Tihueno (véase mapa 6). Los misioneros la utilizaron para atraer a su grupo familiar y convencerle de que se unieran a los Huaorani cristianos. Quince años atrás una secuela de conflictos armados había separado a ambos grupos, de modo que varios residentes de Tihueno aún tenían parientes cercanos viviendo con la madre de Oncaye, Titera. La primera persona que convencieron de vivir en Tihueno fue su hermano Caento. A su llegada se casó con una de las hijas de Dabo, un hombre muy importante de la localidad. Poco después Oncaye contrajo matrimonio con uno de los hijos de Dabo: un matrimonio propiamente Huaorani que contaba con la aprobación de los misioneros del ILV y que se celebró según las tradiciones cristianas. Este caso de matrimonio doble entre dos grupos hermano–hermana provenientes a su vez de dos grupos enemigos y sin relaciones fue considerado impropio según los cánones tradicionales (inte babè = comportarse como salvaje), pero fue lo más cercano a un matrimonio adecuado para los Guiquetairi, dada la falta de hombres en su grupo. Desde entonces hubo muchos matrimonios de este tipo, en especial después de la llegada de la madre de Oncaye con 104 Huaorani de la región Tiputini-Tivacuno, que vinieron a establecerse en el Tihueno con Oncaye y Caento[10].

La llegada del grupo de Titera (los Baihuari) duplicó la población de Tihueno: los "cristianos" eran inferiores en número a los "salvajes", y el experimento del Cristianismo primitivo llegó a su fin. Las dos reglas básicas, la prohibición del uso de lanzas y la monogamia, tenían que explicarse e imponerse de nuevo. Pese a que la alianza de los dos grupos había seguido el camino tradicional, era difícil mantenerla porque involucraba a muchas más personas de las que se acostumbra en las alianzas pacíficas. En las alianzas anteriores al contacto, los individuos, y con menos frecuencia, los Malocas cambiaban su alianza y se unían a otro grupo en otro territorio de caza, territorios separados entre sí por vastas áreas de tierras sin dueño. En el caso de Tihueno se trataba de una fusión de grupos completos, y además, de grupos que estaban en guerra unos con otros, con el agravante de que los Baihuari habían sido invitados por el ILV a trasladarse al territorio de los Tagaeri (véase mapa 6).

La desconfianza y la hostilidad mutua sólo podían ser resueltas a través del matrimonio. Los hombres inmigrantes casados, ansiosos de legitimar su nueva residencia, buscaron nuevas esposas dentro del grupo de Tihueno. Para oponerse a sus planes -contrarios a la regla cristiana de la monogamia- y para controlar el agudo conflicto provocado por la migración, los misioneros hospedaron durante meses a la mayoría de los recién llegados en su nueva casa y en la iglesia. R. Saint y sus diligentes colaboradoras huaorani, Dayuma y Dahua, usaron la autoridad de la "abuela" para imponer la regla cristiana a la comunidad extendida[11].

A principios de los años setenta la población de Tihueno se había triplicado. En 1973 vivían en Tihueno 525 Huaorani, de los cuales 350 vinieron después de 1967, mientras que el número de Huaorani fuera del Protectorado se estimaba en 100 individuos (Yost, 1978: 14). En largas conversaciones con varios huaorani que recuerdan vivamente ese período de sus vidas (algunos han quedado postrados por la poliomelitis), me enteré que después de la llegada de los Baihuari, Tihueno se había convertido en una especie de campo de refugiados con

brotes epidémicos y graves épocas de escasez de alimentos. Atacados por la poliomelitis y la gripe, desprevenidos y sin deseos de recibir a los grupos enemigos orientales, demasiado débiles para alimentarse, estas familias confiaron enteramente en que el ILV les proporcionara medicinas y alimentos.

En 1976, el ILV, enfrentando la creciente dependencia de los habitantes de Tihueno, decidieron implementar una nueva política: el aislamiento (Yost, 1978). Como resultado de esta política, los Huaorani se quedaron solos enfrentando todos los problemas sociales y ecológicos causados por su excesiva concentración demográfica en la reducida área misionera. Lo lograron formando nuevos asentamientos dispersos en todo el Protectorado. Los Baihuari, que llegaron después de 1967 y los Huepeiri[12] que llegaron a principios de los setenta, se aliaron a los "cristianos" (los Guiquetairi y los Piyemoiri) que en calidad de habitantes legítimos se establecieron con sus aliados en toda la zona del Protectorado de acuerdo con la localización del territorio de sus abuelos.

Resumiendo: la misión del ILV fue lo suficientemente poderosa para asegurar un control exclusivo hasta principios de los ochenta. Durante todo este período los Huaorani, en notorio contraste con la experiencia histórica de la mayoría de los grupos amerindios de tierras bajas, recibieron de los misioneros todo tipo de artículos occidentales sin tener que comerciar o trabajar para ellos. La relación de dependencia fue, en consecuencia, más política que económica. Lo que se pidió a los Huaorani fue establecer su residencia principal en la base misionera, dejar de matar, poner fin a las fiestas y los cantos, y casarse con una sola mujer. Cuando el ILV interrumpió su programa, las condiciones semi-autárquicas de aislamiento protegido y coexistencia con evangélicos fundamentalistas occidentales llegaron a su fin, siendo reemplazadas rápidamente por un menor control misionero en general, ejercido indirectamente a través de programas educativos y de salud.

1.2.3. *Antes y después del contacto*

Desde un punto de vista global, la intervención del ILV tuvo dos clases de impacto importantes: la organización social quedó afectada, y se cambiaron los modelos de subsistencia.

Empezando por los cambios en la organización social, los acontecimientos registrados anteriormente muestran que el dramático desplazamiento de la población ocurrido a mediados de los sesenta y principios de los setenta dividió a los subgrupos endógamos tradicionales. En Tihueno, las nuevas alianzas matrimoniales bajo supervisión misionera aseguraron la paz entre grupos que habían sido enemigos mortales desde hacía mucho tiempo.[13] Gracias a estos matrimonios monógamos contraidos en la estación misionera se formaron las nuevas alianzas hasta que la política aislacionista del ILV obligó a los 500 pobladores de Tihueno a dividirse en unidades residenciales más pequeñas.

Tradicionalmente los grupos compartían un vasto territorio de caza y estaban compuestos por dos o tres casas comunales -con 30 o 40 personas viviendo bajo el mismo techo- construidas en lo alto de las colinas. Una distancia de hasta dos días de camino separaba a estas casas comunales. Los grupos eran autosuficientes y no participaban en ningún tipo de comercio. Permanecieron aislados de los colonos blancos, caucheros y de otras tribus indígenas debido a su continua hostilidad. Después de las campañas de reubicación del ILV, los asentamientos recientes, resultantes de la dislocación-recomposición inducida de las tribus tradicionales y de la imposición de la monogamia, retuvieron muchos rasgos tradicionales combinados con nuevas características, tal como lo mostraré en el capítulo 3 y 4. Fueron las primeras malocas agrupadas, y la gran mayoría de ellas hoy en día se halla dentro de la categoría de aldeas con escuela. Sus miembros fundadores son todos Guiquetairi y Piyemori que se han aliado con miembros de los grupos Baihuairi y Huepeiri que practican matrimonios endógamos.

El segundo tipo de cambios que afecta a las actividades tradicionales de subsistencia, proviene de una reubicación dentro de un nuevo ambiente ecológico, el habitat ribereño. Tradicionalmente los Huaorani se asentaron lejos de los grandes ríos y permanecieron en los bosques interfluviales, donde vivían en la cima de las colinas como cazadores-recolectores seminómadas que practicaban una horticultura incipiente. Ya no viven en la cima de las colinas del interior (con excepción de unos pocos "tradicionalistas" que no tienen niños en edad escolar), sino a lo largo de los ríos, donde pescan y cazan toda una gama de animales anteriormente prohibidos y cultivan más productos hortícolas, incluyendo varios árboles frutales, bejucos y plantas medicinales que antes se recogían en el bosque. Las canoas ahora son objetos esenciales.

La primera consecuencia de su adaptación ribereña actual es la explotación de nuevas zonas ecológicas. Ahora pescan peces más grandes, usando técnicas anteriormente desconocidas tales como arrojar lanzas desde la canoa o zambullirse en arroyos profundos con máscara y arpones. También recogen huevos de tortugas y de pájaros en grandes cantidades. Cazan una gran variedad de mamíferos terrestres que viven en su mayor parte en las orillas. Con la introducción de las escopetas y la promoción del ILV -que veía en estos tabúes alimenticios la obra de fuerzas malignas e irracionales- los Huaorani aprendieron a depender de una gama de animales mucho mayor que el trío tradicional monos-pájaros-pecaríes. Los pájaros y los monos también son animales que se apartan de los asentamientos humanos permanentes, mientras que los animales terrestres son atraídos por los huertos de yuca.

La sedentarización y la adaptación ribereña son dos fenómenos íntimamente relacionados (los procesos de sedentarización son muy fuertes en aldeas donde se han establecido escuelas primarias). Ahora que los Huaorani viven en aldeas en las márgenes de los ríos, también sus plantaciones son ribereñas y se trasladan a ellas en canoas, regresando a casa el mismo día. Ya no necesitan tener casas secundarias o

pasar varias semanas en sus plantaciones. Cada pareja posee un promedio de 3 a 5 huertos cuyo tamaño por lo general es de 18 m por 15m. En los huertos más distantes se cultiva únicamente yuca y plátanos. Los cestos llenos de raíces de yuca o de racimos de plátanos son tan pesados que es imposible transportarlos de regreso a la aldea sin la ayuda de una canoa. Los huertos más cercanos a las casas contienen una mayor variedad de productos, incluyendo varios árboles frutales, bejucos y plantas medicinales que antiguamente se obtenían en estado silvestre en el bosque. Las mujeres cuyos maridos no están en casa plantan grandes extensiones de maní rico en proteínas. Con la introducción de escopetas y perros y el nuevo estilo de vida, las mujeres ya no practican la caza como antes. Se cultivan productos agrícolas comerciales tales como el cacao, el café o el maíz, pero no se los vende debido a lo alejado de las aldeas. Más bien se los consume a nivel doméstico en lugar de los productos silvestres que ya no recolectan[14].

En suma, los desplazamientos de los Huaorani en la selva son más cortos porque ya no suelen dormir en los huertos. Sus casas se ubican en grupos residenciales y no en colinas aisladas; los huertos de yuca se cultivan en las márgenes de los ríos y están a pocas horas de la casa en canoa. En los huertos se cultiva una mayor variedad de productos, muchos de los cuales se obtenían anteriormente del bosque. El pescado se convierte en la principal fuente de proteínas y los animales de caza son básicamente animales terrestres. Este es el nuevo estilo de vida, característico de los hogares que envían a los niños a la escuela. Un número importante de huaorani vive todavía en grupos aislados, lejos de las aldeas con escuela, e incluso prevalecen costumbres seminómadas entre algunos habitantes (sin hijos en edad escolar) de aldeas con escuela donde se practica la caza y la recolección más que la horticultura.

Las aldeas actuales del Protectorado fueron creadas entre 1978 y 1983, justo antes de la clausura oficial del programa del ILV (véase mapa 4). Las aldeas establecidas por el ILV tienen ahora casi veinte años y el deterioro ecológico causado por el sedentarismo es manifiesto. Unas

pocas familias se quedaron en Tihueno, la primera estación misionera donde dos misioneros del ILV siguen viviendo parte del año. Primero se creó Toñampari, luego Dayuno, Quihuaro, Zapino, Damuintaro y Huamono. Quenahueno, Golondrina y Gareno fueron creados posteriormente (véase mapa 4). En los últimos dos años se crearon dos asentamientos fuera del Protectorado, Quehueire-ono (que se separó de Dayuno) y Tiguino (o Nuevo Golondrina, que comprende a todos los habitantes de Golondrina y a algunos de Zapino). Los grupos del Yasuní y Cononaco han estado cambiando sus sitios de residencia cada tres o cuatro años, y sus aldeas no tienen las características semi-permanentes de las aldeas del Protectorado (véase mapas 4 y 5-c). Un gran número de aldeas, en particular las que pertenecen a la Provincia del Pastaza, se organizan en torno a las escuelas públicas, que continúan con los esfuerzos civilizatorios del ILV.

1.3. Modernidad, resistencia cultural y transformación estructural en situaciones periféricas

Algunos autores contemporáneos interesados en el análisis de las poblaciones locales del Tercer Mundo confrontadas con el desarrollo industrial, las han descrito como "situaciones periféricas" (Turner, 1986: 91). Para estos autores las situaciones periféricas (definidas como la articulación, es decir la combinación estructural de formaciones sociales y económicas diversas) prevalecen en la mayoría de los casos estudiados por los antropólogos. En consecuencia, el análisis significativo que debe llevarse a cabo es el del grado de autonomía que retienen los sistemas periféricos frente a los sistemas dominantes, en particular ante las relaciones capitalistas de producción. Su enfoque proviene de las teorías del sistema mundial y del subdesarrollo (con las nociones concomitantes de "periferia"y "centro" o "articulación" y "dependencia") que fueron formuladas por primera vez fuera de la antropología (Wallerstein, 1979; Frank 1979) pero que estimularon un buen número de estudios antropológicos de sistemas políticos regionales. El tópico principal debatido en estos estudios era la historia mundial del desarrollo capitalista: ¿Cuál era la naturaleza del capitalismo mercantil y

cómo se relacionaba con el capitalismo industrial? (Rey, 1973; Foster-Carter, 1985). Un corolario que a menudo aparecía es el problema de la naturaleza de las transformaciones económicas, sociales y políticas engendradas por el capitalismo en las sociedades no occidentales, y a su vez, el problema del mismo sistema capitalista: ¿Era un sistema de relaciones estructuralmente homogéneo? (Laclau, 1971).

Cuando estos dos temas fueron recogidos por la antropología cultural se emprendieron estudios sobre el impacto de la penetración capitalista en las comunidades locales, y se llegó a la conclusión que las tradiciones locales debían ser entendidas como respuestas a la historia occidental. En este sentido sigue el extenso estudio de Wolf sobre el rol que juega la búsqueda europea del bienestar, la expansión del comercio europeo, y el movimiento mundial de mercancías. Para él estos fenómenos son la raíz de los cambios contemporáneos observados en las sociedades tradicionales (Wolf, 1982). Otro punto de interés antropológico relacionado con la dimensión cultural de la penetración capitalista fue la formación simbólica de las identidades grupales y la conciencia (por ejemplo, Nash, 1979).

Además de estas dos corrientes principales, unos pocos estudios usaron la teoría del desarrollo combinado y desigual y se preocuparon por la "articulación de los modos de producción". Según estos estudios, las situaciones periféricas tenían que ser estudiadas desde el punto de vista de la producción y no desde el ángulo del comercio porque las relaciones capitalistas se hicieron dominantes a nivel local al subvertir y transformar el contenido, si no la forma, de las relaciones precapistalistas de producción (por ejemplo, Rey, 1971; Deere, 1979; Scott, 1979). Sin embargo, en todos estos estudios se explicaron los fenómenos sociales y culturales básicamente en función del mecanismo sistémico y estructural.

Durante la última década, las situaciónes periféricas fueron definidas y estudiadas como situaciones de asimetría social y **dominación**. Se analizaron cuatro dimensiones: la política, la material, la cultural y

la sicológica. En esta perspectiva, las situaciones periféricas eran entendidas como el resultado de un encuentro desigual en el que las culturas locales se acomodaban y resistían a la fuerza penetrante del capitalismo. Al tomar la asimetría social como la dimensión más importante de la acción y la estructura, estos estudios veían las "articulaciones" no como mecanismos por medio de los cuales las estructuras se reproducían a sí mismas sino como un proceso en el que la dominación se construía a nivel cultural y social. En este punto conviene mencionar a tres autores por su énfasis, según Turner (1986: 99), en la formación cultural y la distorsión de la conciencia social asociada a las relaciones capitalistas de producción: Nash (1979), Taussig (1980), y Comaroff (1985). Todos estos autores tienen en común el énfasis en la acción humana, la conciencia y la resistencia a la alienación.

Nash (1979) defiende la idea de que los mineros bolivianos son explotados pero no alienados, ya que mantienen una fuerte identidad cultural basada en sus creencias preincáicas e incáicas, las mismas que alientan su notoria solidaridad social e inspiran su lucha industrial. Taussig (1980), al comparar las creencias de los mineros bolivianos con las de los trabajadores agrícolas colombianos, ve en las mismas una crítica al fetichismo y a la alienación capitalista.

Criticando a Taussig (1980) y Chevalier (1980) por aislar los sistemas simbólicos de las relaciones sociales y económicas, Turner afirma que:

"[...] la complejidad de las relaciones político-económicas y socio-culturales en la "periferia", y específicamente la integración incompleta entre la sociedad capitalista dominante o el sistema mundial y la sociedad precapitalista o no-capitalista subordinada que abarca las situaciones periféricas, tiene que ser entendida no solamente en términos de la integración incompleta de dos sistemas de producción económica, sino también de la **inconmensurabilidad** (las negrillas son mías) de las diferentes formas de definir y articular la producción misma. Concebir el problema básico desde el punto de vista de la articula-

ción o de la absorción de diferentes modalidades de una "instancia económica" homogénea es asumir lo que se debía probar, y según mi opinión se lo asume incorrectamente. Lo que se da por descontado es precisamente lo que está en discusión en la lucha del Tercer Mundo y el Cuarto Mundo por no terminar absorbidos dentro del capitalismo hasta el punto de perder la capacidad de definirse por su cuenta, lo que significa en términos prácticos, reproducir sus propias formas de producción" (Turner, 1986: 101).

La crítica de Turner se basa en su confianza en la continuidad estructural. Para él las situaciones periféricas arriba descritas no son ni precapitalistas ni capitalistas, sino ejemplos de "sectores de producción relativamente no-capitalistas" (Turner, 1986; 107). Añade Turner que es posible medir su integración o separación parcial cuando se considera que, para el sector de subsistencia, la esfera capitalista aparece "como una esfera distinta de intercambio y no como una esfera de producción **per se**. La producción que continúa dentro de dicha esfera no produce nada directamente para el sector de subsistencia" (Turner, 1986: 111).

El estudio de Comaroff sobre la experiencia de proletarización de los Tshidi de la frontera entre Sudáfrica y Botswana, aunque no aborda directamente la articulación económica entre diferentes sectores productivos, sí se interesa en los temas de la conciencia, la resistencia cultural y la transformación estructural (Comaroff, 1985). Sus conclusiones son las siguientes: incluso si la articulación implica resistencia y dominación, protesta e imposición de la hegemonía, "los oprimidos están obligados a expresar su protesta en dominios aparentemente marginales al ejercicio real del poder", y por lo tanto, "mientras sus prácticas provienen de un deseo de remover el yugo de la dominación, su prédica estructural les condena a reproducir las formas materiales y simbólicas del sistema neocolonial" (Comaroff, 1985: 261, 263).

Las conclusiones de Comaroff son más iluminadoras para mi análisis que la crítica de Turner a Taussig. En primer lugar, la autora

resuelve los problemas de eliminación de la actuación estructural en el análisis estructuralista sin tener que recurrir a la inconmensurabilidad estructural o al transaccionalismo. Los actores sociales, incluso cuando no son concientes o reticentes, reproducen las formas materiales y simbólicas del sistema colonial. Sin embargo, la articulación del sistema local con el sistema dominante implica la dominación **tanto** como la resistencia, de modo que la resistencia nunca está completa.

Este trabajo llega a conclusiones similares para el caso de los huaorani, quienes asocian claramente la instrucción formal con la modernidad, deseándola y rechazándola al mismo tiempo -sobre todo resistiéndose a la transformación social que implica. Cada capítulo presentará una área en la que diferentes actores sociales esperan la modernidad para remplazar la tradición como el único futuro posible -y aceptable. Pero en cada caso la dialéctica subyacente del deseo y la resistencia, y lo que es más importante, la fuerza y la eficacia de la tradición (algo que, como lo veremos, sorprende a los mismos Huaorani) introduce la indeterminación: el futuro es incierto y la forma exacta de la hegemonía impredecible. Además, este trabajo enfatizará el rol que juegan las instituciones en general, y las escuelas en particular, en la creación de discursos tanto hegemónicos como contrahegemónicos. Mi propuesta es que la modernización produce una dinámica contradictoria y ambivalente introducida, aceptada y apoyada a nivel institucional.

Antes de revisar el impacto social de la educación, es necesario determinar dos aspectos importantes de la situación periférica que nos concierne: el lugar que ocupa la Región Amazónica Ecuatoriana (u Oriente) dentro de la nación, y la importancia económica del crudo amazónico para la economía nacional.

1.4. El Oriente en la conciencia nacional

La historia de la Amazonía ecuatoriana, conocida popularmente como "Oriente", puede dividirse en tres períodos principales. En pri-

mer lugar, durante el período colonial se hicieron intentos, por más de dos siglos, por ubicar a las poblaciones indígenas en grandes *reducciones* (Jesuitas y Franciscanas). Se lo hizo para explotar el oro de las estribaciones andinas. De esta época data la corta pero intensa búsqueda de El Dorado, cuando los españoles fundaron algunas gobernaciones y asentamientos, destruidos en el siglo dieciseis por las revueltas indígenas. Entre 1638 y 1768 se fundaron 153 centros religiosos y 30 reducciones a lo largo de los ríos Napo y Pastaza. Sin embargo, el alto costo de las expediciones y misiones en la selva, así como el catastrófico colapso demográfico de la población indígena en las reducciones, condujo al abandono progresivo del Oriente por parte de los poderes coloniales. Cuando los Jesuitas fueron expulsados de la Audiencia de Quito, la región pasó bajo el control del gobierno de Lima. Y esta es la razón por la que la creciente sociedad mestiza mostró poco interés en el Oriente. Cuando el estado ecuatoriano se formó a mediados del siglo diecinueve, se caracterizaba por la baja densidad poblacional, la falta de control político y las disputas territoriales con Colombia y el Perú (Deler, 1987: 54-69; 112-117).

A lo largo del siglo diecinueve y las primeras décadas del siglo veinte, se concebía el Oriente como un espacio hostil y subdesarrollado, una tierra inmensa más para aventureros y misioneros que para agricultores y ganaderos. El Oriente inspiró tal repulsión que el dictador García Moreno, por ejemplo, enviaba a sus oponentes políticos al exilio en la región del Napo (Spindler, 1987: 70). Era una tierra improductiva y salvaje que difícilmente formaba parte del territorio nacional[15]. Tal como lo afirma Deler: "En efecto, la región amazónica era más un objeto de conocimiento universal que una realidad económica-...Se la conocía mejor entre 1600 y 1750 que entre 1800 y 1950" (Deler, 1987: 115).

La influencia peruana creció con el boom del caucho. La rivalidad entre los dos países por el control de la región amazónica culminó con la guerra de 1941, durante la cual el Ecuador perdió la mitad de su territorio Amazónico (véase mapa 1). Desde entonces el Estado ecua-

toriano se ha rehusado a reconocer el Protocolo de Río de Janeiro y continúa reclamando su soberanía hasta el río Marañón. Además, el Protocolo es inaplicable en parte de la frontera sur-occidental porque los datos topográficos en los que se basó era falsos (véase mapa 1).

Para el gobierno ecuatoriano la frontera amazónica es un hecho, no un derecho, que juega un papel importante en la conciencia nacional. Si bien los estadistas decimonónicos afirmaban que "el Oriente era un mito", los contemporáneos nunca pierden la oportunidad de reafirmar que "el Ecuador ha sido, es y será un país amazónico". Esta oración aparece en todo documento oficial, publicación o texto educativo. Los mapas del Ecuador siempre incluyen la "mitad perdida".

Deler ve en este conflicto limítrofe sin solución la señal que indica los límites del proceso de integración nacional. Según Deler, estos límites se deben a la discrepancia histórica entre el espacio nacional que corresponde al Ecuador por derecho, y el espacio nacional que reclama el Estado. A nivel socioeconómico se encuentra nuevamente la misma brecha entre el espacio nacional integrado que está bajo control estatal efectivo y la "realidad desarticulada" del territorio, según la cual las regiones están aisladas del poder central (Deler, 1987: 118-120).

La explotación del petróleo en el Oriente también ha afectado dramáticamente la organización del espacio nacional contemporáneo. Conforme el Ecuador se convertía en el segundo país exportador de petróleo en Sudamérica, su modelo de desarrollo tradicionalmente basado en la agro-exportación, se desplazaba hacia una modernización capitalista y una urbanización acelerada. Grandes movimientos migratorios acompañaron el desarrollo de los nuevos enclaves económicos en el Oriente, y el Estado volvió más intervencionista en la economía del país (Deler, 1987: 278). Un indicador de la creciente importancia del Oriente para el Estado es el crecimiento de la legislación que afecta a la región amazónica, en particular en lo que tiene que ver con las políticas de usufructo de la tierra, las políticas culturales y las políticas de seguridad nacional (Informe del Banco Mundial, 1990: 35). El rápido

incremento de los gobiernos seccionales es otra señal de la relación entre la expansión estatal y la industrialización. Su incremento entre 1974 y 1987 es del 40%, con un número de municipalidades que ha subido de 102 a 162 para marzo de 1989. Los gobiernos provinciales y las municipalidades comparten con el gobierno central el costo de los gastos públicos. Sin embargo, hay una gran ausencia de políticas nacionales para el desarrollo regional; aunque el Oriente representa casi el 4 % de la población nacional (frente al 0,4% en 1950 y al 2,7 % en 1974) recibe apenas el 2% de las inversiones nacionales del sector público. En consecuencia, los servicios públicos en esta región están muy por debajo de los estándares nacionales, especialmente si tomamos en cuenta que la población ha estado creciendo al 4,9% anual (frente al 2,5% nacional) en el período de 1974-1982, y hoy en día cuenta con 407 300 habitantes, de los cuales sólo la tercera parte son nativos (Informe del Banco Mundial, 1990: 2-5).

1.5. La importancia económica del crudo amazónico

Según lo muestran las cifras anteriores, la importancia nacional del Oriente no es separable del boom petrolero. La exploración petrolera en el área empezó en la década de los treinta. Durante los últimos veinte años, el desarrollo petrolero (el 90% del petróleo ecuatoriano viene de la región amazónica) ha sido el sector económico clave del país y, por lo tanto, el Oriente se ha convertido en un área económica clave. El Ecuador, último país en unirse a la OPEP, es un pequeño productor petrolero. El petróleo no llegó a tener importancia económica sino hasta 1967 cuando la Anglo Ecuadorian Oilfields Ltd y la Gulf-Texaco dejaron la costa y empezaron a explotar nuevos campos en la región amazónica de Lago Agrio. Pero en los años siguientes la producción petrolera se convirtió en el sector más importante de la economía ecuatoriana. El 99% del petróleo venía de la región de Lago Agrio. En 1971, la exportación de crudo representaba el 0,6% del total de las exportaciones, pero en 1974, llegó al 60% del total exportado. La empresa estatal CEPE (hoy Petroecuador) fue creada en 1972. En 1988, los ingresos por concepto de exportación de petróleo y sus derivados co-

rrespondían al 48% de los ingresos totales, es decir, el 14% del PNB. En los años pasados las ganancias obtenidas por el petróleo correspondían al 45% del presupuesto nacional. Asimismo, en 1988 el Ecuador producía 15,3 millones de TEP (Toneladas Equivalentes de Petróleo), y tenía un consumo interno de 5.2 millones de TEP. El 97.2 % de la energía consumida internamente correspondía al consumo final, del cual el 40,5% se usaba en el transporte. Se ha pronosticado que las reservas petroleras del Ecuador se terminarán para el año 2017 (*Comercio Económico* 22 de mayo de 1990). En otras palabras, el petróleo amazónico ha abierto el período más largo y grande de crecimiento económico en la historia del Ecuador. Los ingresos petroleros han jugado un papel trascendental para la autoridad estatal; las políticas sociales y los procesos políticos están íntimamente relacionados con el desarrollo petrolero. El libro de J. Martz, titulado *Politics and Petroleum in Ecuador* es la obra más completa sobre la historia de la industria petrolera ecuatoriana. Existe también un gran número de libros y artículos sobre la modernización del Ecuador después del descubrimiento del petróleo, sobre el rol de las compañías petroleras internacionales, la nacionalización del petróleo en 1972 y la formación de la compañía estatal CEPE (Petroecuador) (entre los más importantes están: Acosta & al., 1986; Bocco, 1987; Cabezas, 1978; Galarza, 1972, 1983; Martz, 1987; Philip, 1982).

Actualmente, la TEXACO es la compañía extranjera más importante que explota petróleo en colaboración con CEPE (Petroecuador). Texaco ha salido oficialmente del país, pero todavía su influencia es grande en Petroamazonas. Las áreas de explotación en la Amazonía ecuatoriana incluyen 27 estaciones de producción, todas operadas por la Texaco (a través de Petroamazonas). La mayor parte de la producción petrolera se localiza en la margen norte del Río Napo. Sin embargo, a principios de los setenta empezó la exploración en la otra margen (territorio tradicional de los Huaorani), y ahora hay aproximadamente 50 pozos pequeños en producción, operados por Texaco-Petroecuador a lo largo de la Vía Auca. CONOCO descubrió grandes cantidades de petróleo comercial en su concesión y planea construir 135 kilómetros

de caminos de acceso y 175 pozos. Sin embargo, CONOCO ha detenido momentáneamente sus operaciones por la amplia protesta internacional en contra de la destrucción del Parque Yasuní (declarado "patrimonio de la humanidad" por la UNESCO), y contra el etnocidio de los Huaorani.

Como la CONOCO no ha empezado todavía su fase productiva, la región sur (entre el Río Napo y la frontera con el Perú) todavía está en la fase de exploración. Se ha organizado a través de sucesivas rondas de concesión otorgadas a compañías extranjeras. Las concesiones (por lo general 200.000 hectáreas) dan el derecho a explotar grandes extensiones de bosque tropical si se encuentra petróleo en cantidades comerciales[16].

Cuando ambas partes han firmado acuerdos con respecto a la explotación, la compañía petrolera extranjera empieza la fase de exploración, que comprende dos subfases principales, la investigación sísmica y la perforación exploratoria. Las compañías petroleras no llevan a cabo todos los trabajos sino que contratan a su vez a muchas compañías especializadas. La investigación sísmica, por ejemplo, suele estar a cargo de la compañía francesa CGG (Compagnie Générale de Géophysique). La investigación sísmica consiste en abrir senderos de tres metros de ancho en las 200.000 hectáreas de concesión; a lo largo de cada sendero o línea sísmica, a intervalos de un kilómetro, se desmonta una extensión de media hectárea para que puedan aterrizar los helicópteros. Después se depositan cargas de explosivos de 10 libras en huecos de 20 metros de profundidad cada 100 ó 125 metros a lo largo de estos senderos. Cuando detonan, las explosiones generan ondas sonoras que posteriormente son analizadas para obtener información geológica de la zona.

Hasta ahora, la mayoría de las 2'000.000 hectáreas habitadas por los Huaorani han sido exploradas de esta forma (véase mapa 3). Se han abierto 20.764 kilómetros de líneas sísmicas y perforado 35 pozos exploratorios. Con el otorgamiento de cuatro nuevas concesiones en ju-

nio de 1990 a compañías extranjeras, y la decisión de Petroecuador de explorar otras áreas, miles de senderos sísmicos adicionales serán abiertos los próximos tres años. Una vez realizadas las investigaciones sísmicas, otras compañías de servicios perforan pozos exploratorios. En el Oriente hay tres compañías de perforación, todas norteamericanas. Despejan el lugar donde perforarán el pozo desmontando diez hectáreas de bosque tropical y se fabrican tablas para las plataformas. La perforación implica la producción de desechos tóxicos que necesitan un tratamiento especial. Según los especialistas no se suele cerrar adecuadamente los pozos después de las actividades de perforación exploratoria y se produce la contaminación (especialmente de los ríos) con agua de formación, petróleo, gas y otros desechos químicos (Kimerling, 1989).

1.6. El sistema de educación estatal: Estructura institucional y modos de conciencia

1.6.1. *¿Es el cambio social causado por el comercio?*

Cuando anteriormente definimos la noción de "situación periférica", dijimos que dicha noción proporciona las herramientas para analizar las formas en que la mercantilización capitalista del trabajo y sus productos corrompieron la producción de subsistencia de los nativos. En efecto, la mayoría de los estudios antropológicos del cambio social y cultural en la región amazónica se han dedicado al comercio y a su efecto dislocador en las actividades productivas aborígenes y la autosuficiencia.

Estas conclusiones se originaron en el análisis de los efectos del boom cauchero (véase, por ejemplo, Murphy, 1960). Más adelante, en un conocido artículo, Murphy junto con Steward diseñaron un modelo teórico para explicar por qué las actividades nativas de subsistencia necesariamente se veían socavadas por las relaciones comerciales con los comerciantes blancos. En este estudio clásico, la inevitable transformación de las sociedades cazadoras-recolectoras, una vez que se han con-

vertido en enclaves económicos, se divide en tres etapas. La primera corresponde a la desintegración del grupo bajo la influencia comercial; la segunda a la dependencia irreversible del comercio y la renuncia a la economía de subsistencia; la tercera, la asimilación a la sociedad nacional, acompañada de la pérdida de identidad indígena. En el proceso, las familias nucleares individuales emergen como las unidades económicas y sociales primarias. Los valores de distribución y reciprocidad extensiva son reemplazados por el individualismo y la competencia (Steward y Murphy, 1977 (1956)). En otras palabras, para Murphy y Steward el cambio social y la aculturación deben ser explicados a través de un cambio en la integración política que resulta del comercio capitalista[17].

Este modelo no toma en cuenta las prácticas diarias y los significados locales que sostienen la institucionalización de las relaciones comerciales, ni tampoco indica el tiempo necesario para que las nuevas estructuras sociales se constituyan[18]. Sin embargo, sabemos que las respuestas locales al comercio o al peonaje por deudas no son uniformes. Por un lado, Gow (1987) ha demostrado como la gente "aculturada" se autodefine como "gente mezclada", con lo cual recrean su diferencia cultural y disuelven simbólicamente la historia a través del parentesco. Por otra parte, Nugent (1979), centrando su estudio en el desarrollo desigual de la penetración capitalista, ha demostrado que la fluctuación de los ciclos económicos, característica del mercantilismo extractivo, "indianiza" a los colonos blancos tanto como "nacionaliza" a las poblaciones indígenas locales.

Lo más significativo es que varios estudios de casos han demostrado que las relaciones mercantiles no siempre promueven la dispersión de las familias individuales. En efecto, los grupos indígenas seminómadas pueden decidirse a establecer asentamientos permanentes y más densos en la vecindad de los centros comerciales. Este es el modelo más común en las circunstancias actuales cuando, con mucha frecuencia, pequeños empresarios no están involucrados en el comercio, como es el caso de los típicos comerciantes ribereños de la era del cau-

cho, sino que muchas actividades son más bien realizadas por instituciones, como son las misiones, las escuelas o los hospitales de la selva. Este es el caso de los Huaorani.

Aunque su investigación no estaba centrada en los efectos destructores del contacto y la introducción de productos occidentales, Descola (1981, 1982) y Taylor (1981, 1982) han analizado algunos aspectos de las mutaciones socio-económicas que se pueden observar entre los Shuar y los Achuar de Ecuador y Perú. Descola ha esbozado la posible génesis de estas mutaciones (Descola: 1981, 1982, 1986: introducción), en tanto que Taylor ha expuesto los efectos estructurales de las políticas misioneras (Taylor: 1981, 1982). Taylor y Descola tratan de comprender la naturaleza autárquica de la vida social shuar y achuar, y de su autonomía productiva, para así poder entender los procesos de cambio social que nacen del contacto.

Taylor explora las razones por las cuales los "ferozmente independientes" indios achuar cayeron bajo el control de los misioneros. También describe en detalle la forma en que el poder misionero se basa en grandes inversiones de capital así como en equipo sofisticado de comunicación y transporte (Taylor, 1981: 647). La autora dice que los evangelistas protestantes promovieron activamente la demanda nativa de productos foráneos, y que el comercio no afectó en sus inicios al modo tradicional de producción sino más bien a las relaciones políticas internas. Los Achuar, al igual que todos los grupos jíbaro, tradicionalmente practicaban el comercio inter-étnico, siempre valorado los artículos provenientes de fuera. En consecuencia, los misioneros fueron tratados "simplemente como otra variedad étnica de proveedores de artículos manufacturados" (Taylor, 1981: 652).

Taylor explica que debido a su obsesión por artículos foráneos los Achuar se han vuelto dependientes de los misioneros. Sin embargo, no ofrece explicación alguna del origen de dicha obsesión. Describe cómo la relación conscientemente establecida por parte de los Protestantes, entre la superioridad simbólica del Cristianismo y la riqueza

tecnológica y económica, coincide y a la vez se opone a la búsqueda tradicional de recursos foráneos de poder -búsqueda en la cual están íntimamente relacionadas la guerra, la práctica shamánica y las actividades comerciales.

Por su parte Descola da prioridad analítica a los cambios en el sistema de fuerzas productivas ocasionados por la introducción de herramientas metálicas y la adopción de la ganadería. La secuencia de cambios que propone va desde la nueva tecnología al cambio en la relación existente entre la gente y su medio, pasando por el cambio en las fuerzas productivas, en las relaciones de producción y en los procesos de aculturación. Descola insiste en que, cualesquiera que sean sus motivaciones ideológicas y políticas, todas las instituciones involucradas en el desarrollo económico de los Shuar (misioneros y organizaciones indígenas) en último término tienen el mismo efecto transformador. Por ejemplo, todas favorecen la reagrupación de la población shuar, dispersa y muy móvil, en "semi-aldeas" alrededor de una pista de aterrizaje. Finalmente, este autor añade que el tipo de relaciones económicas desarrolladas en base a la sedentarización, la comunicación radial y el transporte aéreo, tienen efectos aculturadores de mayor alcance que el sistema mercantil descrito por Murphy y Steward (Descola: 1986, 45).

Yost no explica la transformación de la cultura y sociedad huaorani haciendo referencia a las fuerzas productivas, tal como lo haría Descola. En vez de ello adopta el punto de vista que la obsesión huaorani por los artículos de comercio es la fuerza motriz real de los cambios descritos (Yost, 1978, 1981). Esta obsesión les hizo excesivamente dependientes del Instituto Linguístico de Verano (ILV) (Yost, 1978: 5). Algunos años después (y aún hoy en día según Yost - comunicación personal, dic. 1989), era para satisfacer su obsesión por artículos comerciales que establecieron aldeas en la periferia del territorio quichua y trabajaban para las compañías petroleras (Yost, 1981: 687). También afirma que los Huaorani más aculturados se han vuelto tan amantes de la "comida foránea", como el arroz y el azúcar, que procuran vivir en

las ciudades del Oriente para disfrutar permanentemente de artículos y alimentos occidentales.

La forma en que Yost presenta el impacto de la modernidad y los bienes comerciales sugiere que los Huaorani se han vuelto dependientes de la vestimenta occidental, las ollas de aluminio, las escopetas, los cartuchos y las herramientas de acero después del contacto porque estaban insatisfechos con su propia tecnología subdesarrollada (Yost, 1978: 3). Sin embargo, Yost afirma en otro lugar que como los artículos comerciales no son esenciales para la sobrevivencia de los Huaorani, éstos no han sufrido los procesos de anomia que se observa en otros grupos amazónicos y que su estructura social tradicional sigue intacta en su esencia (Yost, 1981; 691). Hay otras inconsistencias e incluso contradicciones en las explicaciones de Yost sobre las transformaciones sociales y culturales vividas por los Huaorani. Dice por ejemplo -en el mismo artículo- que su sociedad no se ha modificado, y luego, que el acceso desigual a los artículos comerciales ha llevado a que las relaciones igualitarias tradicionales den paso a relaciones de carácter jerárquico y explotador (Yost, 1981: 698). Esto explica las relaciones sociales que se crean por la "codicia de artículos comerciales" . No son los bienes en sí mismos ni el progreso tecnológico que ofrecen lo que está en juego, sino lo que representan y la forma en que la gente se relaciona a través de ellos. De hecho, los Huaorani no comercian con los artículos occidentales sino que los adquieren como donativos de instituciones, agencias gubernamentales y compañías privadas. Sólo intercambian o compran una pequeña proporción. Tal como trataré de demostrar en esta tesis, los Huaorani no dependen de los "artículos comerciales", no los consideran esenciales, ni les dan mucha importancia. La excepción se da en el contexto de la educación formal, ya que sería inconcebible ir a la escuela sin ropa y equipo apropiado.

1.6.2. *La instrucción formal ¿un factor de reproducción o de transformación?*

En general se representa la modernidad a través de su manifestación material; los productos occidentales y la concepción huaorani de

la modernidad no es una excepción. Para ellos la escuela, el símbolo de la modernidad, es una fuerza compulsiva y un organismo proveedor de productos occidentales. Según mi propuesta, los artículos comerciales significan modernidad y a través de la influencia de la instrucción formal adquieren nuevos significados y se vuelven importantes. De este modo, se podría afirmar que las escuelas son agentes de cambio en cuanto juegan un papel primordial al obligar a los Huaorani a convertirse en sujetos dependientes del comercio y de los productos occidentales. Más aún, los efectos de la instrucción formal se extienden más allá de la conexión con los artículos occidentales. Para los que viven en aldeas con escuela, la educación formal es una experiencia diaria que une el sedentarismo, la agricultura y la modernización, y que los opone al nomadismo y la vida en el bosque. Las escuelas por lo tanto afectan a la vida aldeana en sus dimensiones espaciales y temporales al igual que a las prácticas socioculturales de niños y adultos. Al estar en el centro de las actividades que ejecutan las personas, y al reorganizar sus relaciones de tiempo y espacio, la instrucción formal es un factor importante de cambio.

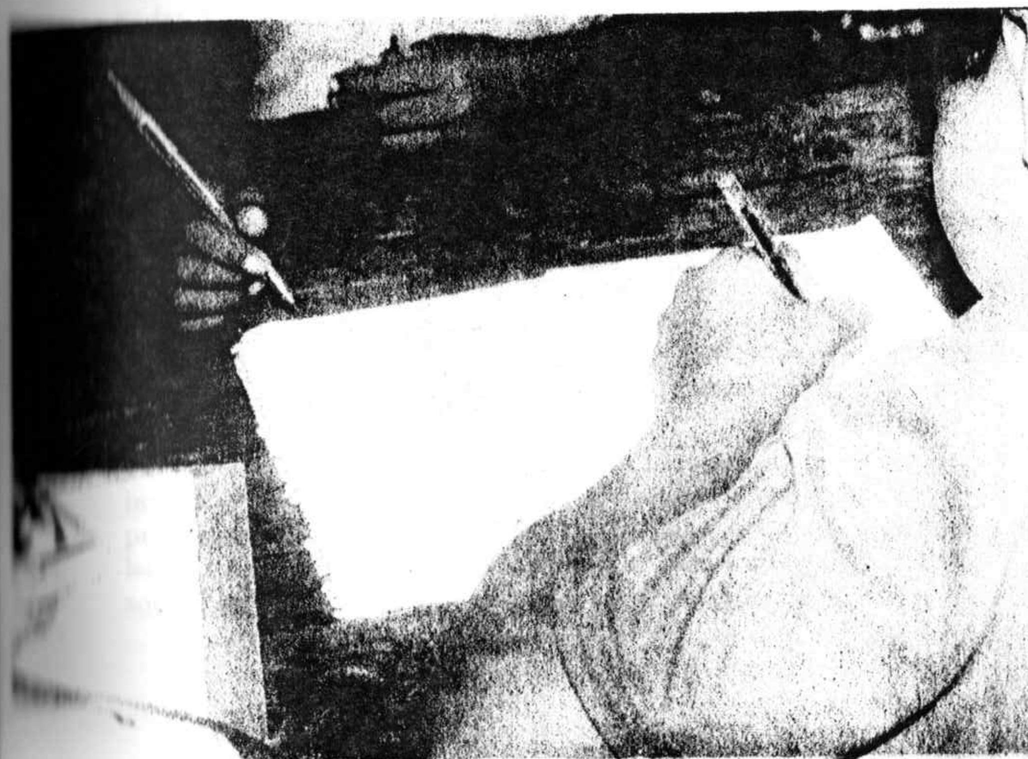
El impacto de la escolarización formal en los Huaorani lleva a formular preguntas interesantes relativas a la manera en que se ha abordado la función de la educación formal en la sociología. La idea de que la educación tiene el poder de cambiar la sociedad de ninguna manera es nueva. A menudo se sostiene, por ejemplo, que la industrialización de Europa y el surgimiento de los modernos estados nacionales habrían sido imposibles sin la alfabetización masiva y los programas educativos nacionales (Goody, 1977; Rogers & Shoemaker, 1971).

Sin embargo, en la situación occidental contemporánea, la educación nacional es considerada como un factor de estabilidad y reproducción social, no de cambio. Como gran parte de la literatura sobre la sociología de la educación aborda este tema, me referiré sólo brevemente a algunos aspectos del mismo.



Quehueire Ono 1990: Alumnos y profesor

Quehueire 1990: Niños huaorani dibujando la bandera del Ecuador



El debate sobre la naturaleza de la educación formal y su papel en las sociedades modernas desarrolladas empezó básicamente en Inglaterra después de la Segunda Guerra Mundial. Con un énfasis particular en los aspectos sociales de la educación, el interés principal era identificar la relación reglamentada entre las clases sociales y el rendimiento escolar, o, en otras palabras, la existencia de lazos entre el origen familiar y el éxito educativo. Los estudios estructuralistas-funcionalistas trazaron las estructuras y el funcionamiento de los sistemas educativos. Las escuelas como instituciones mediadoras de suma importancia, reproducían la sociedad asegurando una estandarización cultural y social (véase, por ejemplo, Parsons, 1961).

En los setenta, la sociología marxista de la educación desafió la idea de que las escuelas y la sociedad se mantienen juntas por un consenso de valor, y que la expansión de la educación logra la igualación y la democracia de masas reduciendo las disparidades de la riqueza y el poder. Se puso como tarea examinar las formas por las cuales las escuelas legitimizaban y reproducían las desigualdades sociales (entre otros Coleman et al., 1966; Baudelot & Establet, 1973; Collins, 1988). Se pensaba que la reproducción social obraba sobre todo a través de la ideología dominante del contenido educativo (currículum) y las suposiciones culturales escondidas y parciales (currículum subyacente) transmitidas por instrucción formal (Illich, 1973). El resultado final fue que la educación tendía a expresar y reafirmar las desigualdades existentes en vez de procurar cambiarlas (Oakes, 1985). Estos estudios del rol de la educación en la división del trabajo y la reproducción social se inspiraron principalmente en la teoría de Althusser de los "aparatos ideológicos estatales" (Althusser, 1971: 121-173) y en los estudios de Bourdieu de la reproducción social (Bourdieu & Passeron, 1977; Bourdieu, 1986, 1988). Mientras que la mayoría de los estudios inspirados por Althusser ofrecían un análisis estructural que malinterpretó el rol de los actores sociales, los estudios de Bourdieu enfatizaban la idea de que la reproducción social se daba a través de la práctica social y que el lenguaje y la pedagogía eran relaciones de poder.

ductivo de la población), crea progreso y moderniza la mentalidad; en suma, **produce** un nuevo orden socio-cultural, la sociedad nacional ecuatoriana. Para el caso que nos interesa aquí, una conclusión lógica de este razonamiento es que la instrucción formal prepara a los Huaorani para sus nuevas funciones económicas, cambiando su mentalidad tradicional, transformando a "indios atrasados" en "ciudadanos letrados". Sin embargo, este razonamiento requiere un examen del desarrollo histórico de la educación y de las políticas educativas aplicadas en el Ecuador, de la relación específica entre el Estado y el sistema educativo; y de las escuelas ubicadas en las comunidades indígenas.

Con un examen atento de cómo la escolarización afecta a la participación práctica de los Huaorani en el mundo, pretendo mostrar que, por un lado, la escolarización altera las prácticas cotidianas antes que las creencias, y que, por otro, su naturaleza institucional lleva a una respuesta nativa contradictoria y compleja. Los Huaorani aceptan la modernidad y las transformaciones resultantes -como la sedentarización y la intensificación de la horticultura- con la esperanza de reproducir las mismas relaciones sociales que la educación formal supuestamente socava.

1.7. Esbozo de la tesis

Desde cierta perspectiva se podría decir que la tesis se divide en dos partes. La primera trata principalmente de las formas culturales y las instituciones sociales huaorani, creadas históricamente durante la época anterior al contacto, y aún hoy observables en varios grados. La segunda parte se propone explorar varios aspectos de las aspiraciones ambivalentes de los huaorani con respecto a la mantención de sus valores culturales y formas sociales.

El capítulo 2 comienza con una reseña de la historia temprana de las poblaciones que vivían en las vertientes del Napo y el Curaray, y de los Auca (Huaorani) mencionados por varios misioneros y viajeros entre 1860 y 1950. Estos datos históricos ofrecen el contexto necesario

para un análisis de las transformaciones inducidas por la escolarización. La naturaleza de las incursiones y su papel en la constitución de las unidades residenciales se estudian en el resto del capítulo.

El capítulo 3 presenta el sistema de parentesco huaorani y su institución central, el matrimonio, examinando algunos límites impuestos por la integración moderna a la reproducción de los modelos tradicionales de matrimonio y los acuerdos de convivencia. El capítulo 4 se refiere a los temas del capítulo precedente, enfocando el análisis en torno a la producción, el intercambio y la distribución de alimentos. El sistema de valores huaorani enfatiza la participación y distribución, la autonomía personal y la igualdad absoluta de los que conviven en la misma unidad residencial. La vida social está organizada alrededor del consumo de alimentos que se han producido individualmente. Este capítulo termina con el examen de los cambios ocurridos en la época posterior al contacto, y concluye que las relaciones sociales de producción y consumo no están destruidas.

Los capítulos 5, 6 y 7 exploran los diferentes aspectos de la escolarización y la alfabetización en las aldeas huaorani, así como los efectos incipientes en su sociedad y cultura. El capítulo 6 examina la formas en que la educación produce una cadena de efectos imprevistos en la vida social de esta población, que procura resistir mientras continúa enviando a sus hijos a la escuela porque consideran que es beneficiosa. El capítulo 7 explora con mayor profundidad los efectos contradictorios de la escolarización mediante la discusión de algunos casos en que los Huaorani han hecho uso de la alfabetización, y un estudio de la disminución del canto en las aldeas con escuela. El capítulo 8 concluye con varias generalizaciones teóricas concernientes a los procesos de cambio social en la región amazónica, la naturaleza de la escolarización institucional en las situaciones de periferia, y los complejos temas de la conciencia colectiva y la resistencia.

Notas

1 Todos los nombres usados en la tesis son Huaorani pero han sido cambiados. Nadie se llama Cay en Dayuno.

2 Hay otros aspectos de mi trabajo de campo sobre los que no hablaré, pese a ser determinantes en algunos casos, porque no están directamente relacionados con el tema específico de esta tesis. Estoy pensando específicamente en la cuestión de la tierra, que se había convertido en un tema nacional, con todos sus episodios. Culminó con la ceremonia oficial de entrega de nuevos títulos de tierra. También pienso en los momentos traumáticos que vivieron los Huaorani -y yo con ellos- cuando pasaron del mundo de la selva al mundo de los campos petroleros, los caminos, los camiones, la prostitución, las tiendas y el alcohol: en una palabra la frontera.

3 Véase "Mapa del Protectorado y la Reserva Huaorani", escala 1:200 000, 1983, IERAC, Quito, Ecuador.

4 Véase "Mapa del grupo étnico Huaorani" , escala 1: 250 000, 1990, IERAC, Quito, Ecuador.

El título determina que los derechos de tierra de los Huaorani serán suspendidos si se oponen al desarrollo petrolero en su territorio. Para más detalles véase los documentos de la CONFENIAE (Julio 1988), *Amanecer Indio* 1987-1988 (la publicación de la CONFENIAE), el *Comercio* y *Hoy*, 9 y 10 de abril de 1990, Quito, Ecuador.

Durante los últimos cinco años, se han publicado numerosos artículos periodísticos acerca del problema de la tierra, al igual que muchas publicaciones ecológicas y de derechos humanos en Europa y Norteamérica. En Junio de 1990, se instauró un juicio frente a la Comisión Norteamericana de los Derechos Humanos en Washington D.C. en contra de la compañía petrolera norteamericana CONOCO. Lo presentaron la CONFENIAE y el Sierra Club Legal Defense Fund a nombre de los Huaorani. Se ha acusado a la CONOCO y al gobierno ecuatoriano de "poner en peligro la vida y la cultura del pueblo Huaorani del Ecuador al fomentar el desarrollo petrolero dentro de sus territorios tradicionales" (petición del Sierra Club Legal Defense Fund, 5 de junio de 1990).

5 J. Uquillas en el Documento OEA, 1988. No hay información confiable para el período anterior al contacto.

6 Estas aldeas, Quehueire-ono, Garzacocha y Nueva Golondrina, están todas fuera del Protectorado y del programa de ayuda firmado conjuntamente por el Ministerio de Educación en Pastaza y la Misión Evangélica "Los Hermanos Libres" en el Puyo. El pasado mayo visité por un corto tiempo Quehueire-Ono y pude observar los grandes cambios que se han producido en un año. En efecto, todo el asentamiento se había trasladado a un nuevo sitio -a cinco kilómetros del anterior- y había adoptado una configuración espacial "irradiante", con la escuela como centro de la aldea.

7 Oficialmente el ILV inició sus funciones en el Ecuador en 1958, y aunque el decreto presidencial de 1982 puso fin a gran parte de su actividad, aproximadamente 40 miembros siguen trabajando en varias traducciones de la Biblia en las oficinas del ILV en Quito. Más aún, mantienen fuertes lazos con las nuevas misiones protestantes que se hallan operando ahora en las aldeas indígenas.

8 Para los misioneros fue una victoria el triunfo del mandamiento divino "no matarás", aunque tenían una buena comprensión de las percepciones de los Huaorani:

"Para nosotros el querer vivir con ellos significaba ir por encima de la costumbre de vengarse. Ellos mataron a nuestros hombres. El hermano de Dayuma había matado a mi hermano. Y sin embargo, pedíamos vivir con ellos en vez de vengarnos" (R. Saint in Stoll, 1982: 289).

Saint pasa por alto que el hermano de Dayuma también fue muerto por su hermano, al menos así lo dice la tradición oral huaorani. De ahí resulta que para los Huaorani, aceptar la presencia de Saint y Elliott no era más que dar refugio a mujeres fugitivas sin parientes, que regresaban con los que habían exterminado a sus parientes después de meses de andar sin rumbo y no tenían a dónde ir. Además, como Dayuma tenía el derecho de regresar a la casa de su madre con su hermana clasificatoria Raquel (cuyo nombre Huaorani era Nemo, por su difunta hermana menor), era legítimo hacer la paz y establecerse juntos.

9 Para los misioneros poner fin al "libertinaje sexual" era la parte más difícil de su labor civilizadora, y la poligamia la cuestión más caliente de todas:

"Estaban moralmente acabados...y era bogar contra corriente querer que se dieran cuenta. Uno puede persuadir a los hombres de que dejen de matarse, no es demasiado sacrificio de su parte, y al final pueden entenderlo. Pero esto era otra cosa. Siempre habían estado acostumbrados a abusar de las mujeres y no tenía ningún sentido dejar de hacerlo. '¿Qué tiene de malo?' me preguntaron, y para mí fue difícil explicarlo. Pero vi que todas las esperanzas para su futuro se basaban en el matrimonio cristiano. En efecto, es su única esperanza porque brinda la emoción del amor verdadero, algo que nunca habían conocido en realidad. Les hace hombres responsables de su familia, y una vez que ocurre, viene todo lo demás." (R. Saint en Kingsland, 1980: 116).

El matrimonio de Dayuma con Comi fue cristiano y ejemplar: Saint celebró un servicio eclesiástico. Incluso había traído en avión un pastel de bodas especial y peras enlatadas en almíbar. Sin embargo, para los huaorani fue un matrimonio huaorani: Comi era el hijo de Guiqueta, el hijo del hermano de la madre de Dayuma; y aunque los misioneros no lo mencionan en sus libros, en la noche se celebró una gran fiesta y una ceremonia matrimonial. Muchos matrimonios de este tipo se dieron durante los primeros diez años de cristianismo todos seguían las normas excepto que ningún marido podía casarse con las hermanas menores de su mujer.

10 Los misioneros del ILV solían privilegiar el lazo hermano – hermana en sus intentos de establecer contacto con los Huepeiri, el último grupo de huaorani contactados en la región de Dicaro. Enviaron a su primer pastor huaorani, Toña, cuya hermana Omare se había separado del grupo de sus padres algunos años atrás. Sabían que se había casado entre los Huepeiri; Toña efectivamente logró contactarla y convencerla de que le recibiera por algunos meses, para que pudiera enseñarle a ella y a la gente de su marido acerca de Dios. Sin embargo, fue muerto por un grupo de hombres Huepeiri después de cuatro meses de predicación.

11 En una entrevista otorgada a Kingsland, Saint dice que los Huaorani sólo aceptan órdenes y la autoridad de ancianas, y que pese a la juventud de Dayuma y Dahua, la gente se dirigía a ellas con el calificativo "ñéñé" abuela. (Kingsland, 1980: 118-120).

12 Durante el trabajo de campo, algunos de mis viejos informantes Huepeiri me dijeron que aceptaron su reasentamiento en Tihueno porque tenían miedo de enfrentarse con los prospectores petroleros, y porque no tuvieron tiempo para meditarlo; cuando los misioneros del ILV aterrizaron, sólo tenían unos cuantos minutos para subir al avión o quedarse atrás. Esto explica por qué los padres fueron separados de sus hijos, y los hombres de sus mujeres. Los Huaorani que se habían ido de caza cuando llegaron los aviones no tuvieron la oportunidad de decidir si querían unirse a la misión o no. Así fue como los doscientos Huaorani que se quedaron en el área de Dicaro se convirtieron en las tribus "distintivas" del Yasuni y el Cononaco descritas en la literatura popular.

13 Sin embargo, el contacto repentino entre los Huaorani "tradicionales" y los "cristianos" desembocó en tensiones a causa de los recién llegados (Peeke, comunicación personal, 1990). **Los Huaorani cristianos despreciaron a sus nuevos parientes.** Los últimos se vieron no sólo desarraigados en una nueva tierra (las características ecológicas de Tihueno, localizado en la vertiente del Alto Curaray, difieren notablemente de las de Tiputini y Tivacuno), sino también

incómodos porque sentían que estaban violando algunos valores huaorani fundamentales. Pese a que habían asegurado alianzas matrimoniales con sus parientes del Curaray, sentían que vivían en territorio ajeno.

14 Se crían animales domésticos, principalmente pollos, patos, y a veces cerdos, pero nunca los comen. Comer animales criados en casa es visto como un acto de canibalismo.

15 Véase, por ejemplo, el siguiente comentario: "Fue este deseo creciente de explorar la casi mística "Provincia del Oriente", la salvaje provincia oriental del Ecuador (...) lo que motivó los viajes que voy a relatar (...) En la parte civilizada del país, y sobre todo en la costa, el Oriente y el Napo son vistos nada más ni nada menos como un "infierno", en donde "él que entra deja atrás toda esperanza". Se considera casi una locura que alguien acepte voluntariamente pasar los riesgos y peligros que encierra el Oriente, como, por ejemplo, las tribus salvajes y asesinas; el que los guías indígenas le abandonen en los bosques vírgenes; (...) la amenaza de jaguares y serpientes; y finalmente las fiebres, el escorbuto, y otras enfermedades probablemente causadas por la fatiga, la mala e insuficiente alimentación, y la exposición constante al clima húmedo y plagado de insectos". (Simson, 1886: 1-4).

16 Véase por ejemplo Kimerlig, 1989 para detalles concernientes a las compañías petroleras que exploran dentro del territorio huaorani y del parque nacional Yasuní.

17 Hay muchos problemas con el modelo de Steward y Murphy. Sin embargo, como considero que su intento fue embrionario y todavía relevante, no criticaré aquí su marco comparativo, ni discutiré el concepto de "nivel de integración sociocultural". Simplemente concuerdo con la objeción hecha por Wolf y Mintz (Wolf, 1982: 14-15) de que centrarse en el carácter extractivo de las actividades productivas en discusión no permite considerar toda la reproducción social.

18 El estudio de Henley de los Panaré retoma implícitamente el análisis de Murphy sobre el cambio en la Amazonía al afirmar que "el grado de aculturación que se da en una comunidad depende del tipo de bienes que produce para el intercambio". Sin embargo, para los Panaré, es la producción del excedente agrícola lo que interfiere más directamente con las actividades de subsistencia (Henley, 1982: 217).

Henley demuestra que las actividades económicas cambiantes y sus relaciones con los colonos no indígenas, presionadas por la expansión de la frontera y la nueva industria minera, producen diferentes tipos de cambio cultural y social.

Este autor observa que entre los Panaré el comercio con los forasteros pasa de ser una actividad menos aculturadora (comercio de productos forestales y de cestería tradicional) a una más aculturadora (agricultura de productos de venta), y que este paso está relacionado con el hecho de que los Panaré están produciendo cada vez menos alimentos para su propio consumo. Por consiguiente, Henley dice que las relaciones mercantiles provocan el cambio en cuanto alteran las relaciones de producción (Henley, 1982: 153). Conforme los Panaré ocupan cada vez menos tiempo en producir alimentos para sí mismos, se vuelven más dependientes del comercio y mantienen sus productos agrícolas para el comercio individual antes que para el consumo colectivo (1982: 217). Mientras más aculturados están, más entran en conflicto con los colonos no indígenas (criollos), y mayores son las barreras que levantan los grupos entre sí usando la etnicidad en la competencia por la escasez de recursos.

19 Tal vez Malinowski fue el primer antropólogo en ocuparse de estos temas. Aunque su discusión sobre el impacto de la educación occidental en la población negra de Sudáfrica se ve menoscabado por su exagerado funcionalismo, su evolucionismo apologético y su teoría pragmática del acomodo mutuo (dice, por ejemplo: "Creo que la educación europea impartida al africano debe ser dirigida de modo que le dé la máxima preparación para el contacto con la comunidad blanca") aborda muchas preguntas importantes tales como la relación existente entre la educación y las oportunidades económicas, las funciones comparativas de la escolarización occidental y la educación nativa, y finalmente los problemas que encierra el desarrollo de una educación "en términos africanos". Además, con su enfoque institucional del problema, Malinowski enfatiza con razón los hechos del aprendizaje y el olvido como factores importantes del cambio cultural (Malinowski, 1936: 480-515).

20 Véase también Goody, 1977; y Ong, 1982. Autores como Goody, por ejemplo, creen que la alfabetización afecta a la manera de pensar de los miembros de una sociedad. Sería un prerequisito para el desarrollo de la historia, las matemáticas, la astronomía y la democracia (Goody, 1989, 1987). El efecto cognitivo de la alfabetización, así como sus consecuencias económicas y sociales, fueron cuestionados por algunos antropólogos que subrayan los usos sociales e ideológicos de la alfabetización en las sociedades tradicionales y contemporáneas (Bloch, 1989; Parry, 1989; Graff, 1979; Kintgen & al. 1988; Street, 1984, 1987). Además, Bloch afirma que para los Zafimaniry, ni la escritura ni la escolarización han producido cambios importantes en los principios básicos de organización que gobiernan la evaluación del conocimiento. Al contrario, la alfabetización y la escolarización se han utilizado para reforzar los modelos previamente existentes (Bloch, 1992: 44).

Capítulo 2
HISTORIA, GUERRA Y SELECCION DE AQUELLOS CON QUIENES SE COMPARTE LA VIDA

Este capítulo se ocupa de la matanza entre los Huaorani y su significado simbólico dentro del contexto histórico del aislacionismo violento. Como el objetivo general es brindar un marco para el análisis de la estructura social huaorani y su continuidad a través del tiempo, no intento aquí ofrecer un tratamiento exhaustivo de los modelos de matanza, ni tampoco hacer un análisis total de los símbolos y las representaciones de la muerte. En este capítulo persigo dos objetivos. Primero quiero entender de qué manera la violencia ha construido fronteras entre el mundo huaorani y el exterior, y cómo estas fronteras se han expresado en términos culturales. Más específicamente quiero examinar las condiciones históricas bajo las cuales los Huaorani han sido definidos como indios salvajes, incursores y asesinos de blancos e "indios racionales" por igual. ¿En qué contexto espacial y temporal se ha formado su identidad, tanto a nivel interno como externo?

Mi segundo objetivo es discernir los límites internos trazados por la violencia, y ver cómo el matar con lanzas es una forma de separar a los que están "juntos" de los que son "enemigos". Por lo tanto, estoy interesada en las consecuencias sociales y culturales de su aislacionismo tradicional y su guerra incipiente. Si el "matar con lanzas" es una forma de violencia colectiva y organizada, ¿Cuáles son las consecuencias sociales de esta práctica? ¿Se la ha mantenido en otras formas después de la pacificación lograda por el ILV?

2.1. Muerte con lanzas

2.1.2. Conversaciones en torno a las lanzas

El esposo de Huiñame, con su reputación de gran lancero en los viejos tiempos, conoce los cantos de guerra, pero se rehusa a cantarlos: "Ya no vivimos en guerra, ahora vivimos bien, es tiempo de paz. No quiero cantar sin tener buenas razones. Estas palabras ya no son mis palabras. No estoy enojado". Pero encontré a una vieja mujer dispuesta a decirme "las palabras de ira". Ella cantó lo siguiente:

1. Egante quehue gabain
2. Mintamointe huegabain
3. Quinquè quinquè huètabe
4. Bibi huaca bang nea
5. Bibi yemote engahuaca banea
6. Bibi baca bainea
7. Meñi bai cainga incampa
8. Huiña queme negampa
9. Huahué caibo anogampa
10. Menea menea huè cañè
11. Huahue queimo agampa
12. Píintamini píintamini
13. **Amotamini**

"Tú eres mi peor enemigo. No eres familia, no eres el mismo que yo. Tienes que morir. Mi familia es otra, diferente a la tuya. Voy a dejarte como un pájaro alcanzado por mi dardo venenoso. No eres mi pariente. Como estoy enojado, tienes que morir con mi lanza. Tienes que acostarte en el suelo sin la menor oportunidad de escapar. Yo soy un guerrero, el defensor de mi pueblo, y tu sangre teñirá mis pies. Esta es nuestra regla ancestral. Soy un guerrero fuerte: cuando voy a defender a mi pueblo nada malo puede ocurrirme. Siempre hago que mi enemigo quede tendido en el suelo. Yo, como verdadero guerrero que soy, siempre sigo erguido. Soy un tigre. Voy pintado con achiote, mi lanza

está decorada con plumas. El enemigo me tiene miedo. En unos segundos le clavo en el suelo. Como un tigre, así soy.

Eres hermoso como un pájaro en la luz temprana de la mañana, brillando estás, pero estás en mi contra y tienes que morir. Cuando voy contra el enemigo, salgo solo y camino muy lejos. Cuando regreso a casa mi cuerpo está blanquecino y amarillento como si hubiera pescado una fiebre. Cuando muere un pariente, lloro noche y día, lloro todo el tiempo. Pero cuando llega el momento de salir de la casa y matar al enemigo, voy sin angustia como un defensor de mi pueblo. No tengo miedo. Sin dormir puedo quedarme solo en el bosque por un año entero. Pueden matarme en cualquier momento. No lloraré el día en que me claven sus lanzas en el cuerpo. No lloraré, ni me esconderé. Moriré enfrentando al enemigo sin sentir dolor. Mis parientes me preguntarán: ¿Por qué no nos defendiste del enemigo? ¿Por qué mataste a estas personas? Y responderé: 'Porque soy un hombre, no una mujer, tengo que pelear con todo mi poder'. Mis parientes llorarán y dirán: 'Por lo que hiciste, a nosotros también nos matarán' Yo diré: 'Todos moriremos' "[1].

"Este canto de guerra pertenecía a mi padre" dice la vieja Ube, alzando los ojos de la red para pescar que está tejiendo. Ube lo cantó porque yo se lo pedí insistentemente. Cuando estaba decifrando su significado unos días después, las palabras de Huiñame volvieron a mi mente. Me explicaba lo que su marido cantaba cuando estaba enojado. Hablaba de estar solo en el bosque, solo en medio de la multitud de los árboles. Estaba enojado, y por eso cantaba, tan enojado que tenía ganas de matar a mucha gente, y vivir solo sin miedo o remordimiento. Sólo árboles...había matado a tanta gente que sólo quedaron los árboles de balsa; podía vivir matando y huyendo, siempre lejos, más lejos, haciendo que caiga la gente detrás suyo, viviendo sin miedo ni remordimiento. Solo en el bosque, con nada más que los árboles a su alrededor...

Mientras anotaba estas palabras en mi cuaderno, él dijo que ahora era un hombre civilizado y que no mataría a nadie. No porque estaba atemorizado o porque la ira le hubiera abandonado, sino porque estaba pensando en su hija. Podía internarse en el bosque en cualquier momento y nadie podría encontrarlo de nuevo. Pero podrían perseguir a su hija, no la dejarían entrar a la ciudad, o lo que era peor, le pondrían en la cárcel por su culpa. Sabía que sus palabras eran sinceras: le había visto tomar su escopeta lleno de ira y disparar al aire. Fue cuando su hermano mayor había decidido dejar la comunidad con su propio grupo de seguidores.

En el transcurso de mi trabajo de campo, vi a otros hombres empuñar sus escopetas encolerizados y disparar al aire. Cada vez me decían que si no mataban, era por sus hijos. No querían ver a sus niños encarcelados por los crímenes de sus padres. Algunos tenían miedo de los militares, de que los pusieran en la cárcel. Uno incluso dijo que, si bien no le importaba esconderse en el bosque, extrañaría el pueblo de vez en cuando, por lo que prefería no matar. Ninguno dijo que no mataban porque matar era un acto vergonzoso e inmoral. Todos parecían legitimar la ira y considerar razonable matar como consecuencia de la ira. Eran las repercusiones que sus actos tendrían en la sociedad lo que les alejaba del asesinato. En especial temían las posibles consecuencias para sus hijos.

Mientras estaba en el campo, tres hombres-un hombre viudo, su padre y su hermano menor- fueron una noche a matar a una familia quichua que vivía en las márgenes del Curaray. Este asesinato asustó a todos. Conocía muy bien al hermano menor, se había criado con los misioneros, hablaba bastante bien el español y se declaró cristiano. Menos de una semana después del crimen, los asesinos estaban en una ciudad del Oriente pidiendo dinero a la misión capuchina para la construcción de una escuela en su aldea. Ningún policía se habría atrevido a arrestarles. Además, casi todos los indios quichua les perdonaron por ser víctimas de una "guerra shamánica". El hermano mayor estaba casado con una mujer quichua, con quien tenía tres niños. Ella murió repentinamente después de soñar en demonios. Un "shamán malo" de su aldea le dijo al viudo que otro shamán -su rival- la había matado por celos, aconsejándole que se vengara, y así lo hizo con la ayuda de su padre y su hermano menor. Discutí el caso con éste último un par de semanas después. El joven todavía estaba molesto (creía estar en su derecho), mientras me decía lo terrible que era para su hermano quedarse sin esposa y con tres hijos. Se escandalizó más cuando recordó que su sobrino menor todavía era lactante, pero no tenía una madre quien le diera de mamar. Me sorprendió nuevamente el papel preponderante que se otorgaba a los niños, esta vez con un resultado inverso. En este caso, es el hecho de que los niños quedaron huérfanos lo que condujo al asesinato.

Aunque no obtuve de él los detalles de la reciente expedición de matanza en la que tomó parte, sí pude reconstruir en detalle lo que "había ocurrido" a través de muchas versiones relatadas por los que en las semanas posteriores al suceso, hablaron interminablemente del asesinato y sus implicaciones, visitando a los parientes de aldeas distantes para regar las noticias. Los ingredientes comunes a estas versiones son idénticos a los que se encuentran en muchos relatos de incursiones y matanzas, y todos difieren de los cánticos de guerra en un aspecto. Mientras los últimos exaltan la soledad de los asesinos individuales, los primeros se elaboran en torno a la incursión colectiva. La trama de la historia es la siguiente.

Un hombre encolerizado y con pena recluta hombres entre los residentes de la aldea. Luego intenta convencer a los aliados de las casas comunales vecinas que se unan al grupo de guerreros. Mientras más convence a los otros hombres, más se convence a sí mismo de los males que serán sanados con la muerte de sus enemigos. Todos preparan las lanzas, de seis a diez cada uno; cada hombre tiene su tallado distintivo, sus anillos de cestería y sus plumas. La matanza con lanzas (*tapaca tenonani*, como se la llama en Huaorani) debe ocurrir en una

noche sin luna. Siempre llueve; la tormenta es un augurio favorable. Las mujeres y los niños tienen que esconderse en el bosque tan pronto salen los "guerreros" (también llamados "defensores" o "los que han matado a muchos" *nangui tenonte onte huegarainpa*) El objetivo ideal es aniquilar a todo el grupo enemigo. Sin embargo, los asesinos rara vez cumplen su objetivo. Siempre hay sobrevivientes que huyen al bosque y heridos que, dados por muertos, no lo están. A menudo el grupo enemigo incluye a los parientes. Los asesinos procuran respetar sus vidas si no han sido prevenidos con anticipación ni han logrado escapar.

A su regreso, los asesinos deben obedecer ciertas restricciones. Durante algunas semanas no pueden comer carne, dormir bajo techo ni cazar. Se han observado restricciones similares en una amplia gama de contextos etnográficos (véase en especial Rosaldo, 1980; Harner, 1974; Clastres, 1972; Chagnon, 1968). Cuando las mujeres y los niños salen de su escondite, queman la casa, destruyen los huertos, y todos se trasladan a otra parte del bosque, donde viven en un estado de alerta por un año aproximadamente.

A menudo se planean ataques pero no se los lleva a cabo debido a las malas condiciones climáticas, o porque la ira se ha desvanecido o no se ha encontrado al enemigo. Pretender celebrar una alianza con un grupo enemigo e invitarle a una fiesta es un medio de exterminio mucho más eficaz. Todos están reunidos en un lugar desconocido, desarmados, y esto facilita que el grupo anfitrión engañe a sus invitados y los extermine.

Incluso si hoy en día ocurre raras veces, la matanza con lanzas, los ataques del pasado y la muerte violenta siguen siendo temas de conversación importantes. Un gran número de adultos todavía tiene cicatrices de las lanzas de sus enemigos, y no vacilan en mostrarlas, especialmente durante las fiestas. Cada viaje por el bosque despierta las viejas memorias de los que murieron en uno u otro lugar, o escaparon a una emboscada, o se escondieron después de haber atacado a los colonos blancos en el río. Los muertos no vengados continúan marcando fronteras sutiles entre los grupos, incluyendo a los que ahora viven en las mismas aldeas. De igual importancia es el hecho de que la muerte por venganza ya no es admisible, que pertenece al pasado. Cuando brotan conflictos y desacuerdos, siempre hay alguien -incluso quien se siente tan enojado como para matar - que dice: "Ahora somos civilizados y cristianos, no alanceamos a la gente, eso nos enemistaría con Dios".

Matar con lanzas ha persistido como un importante tema de conversación. También sigue siendo un marcador étnico esencial que separa a los salvajes (*Auca* en quichua; *salvajes* en español) del resto del país. Los Huaorani están integrados en la cultura popular y el folklore del Oriente como el último pueblo de la edad de piedra. Bares, hoteles, compañías de transporte y equipos de fútbol llevan nombres en lengua huaorani y exhiben refranes y figuras de guerreros desnudos blandiendo lanzas. Los Tagaeri, un grupo que todavía se rehusa a establecer contacto con la sociedad exterior, también es parte esencial de la frontera por ser un grupo que rechaza la civilización y mata a los trabajadores petroleros. A menudo aparece su nombre en los titulares de los periódicos locales (cualquier muerte inexplicable en la orilla derecha del Napo se les atribuye), acusándoles sin fundamento. Las organizaciones indígenas quichua juegan con la reputación, de asesinos feroces, de los Huaorani según lo veremos en el capítulo 7.

Pero para la mayoría de los Huaorani, el acto de matar con la lanza ha quedado en el pasado. Ahora pertenece a la esfera del discurso, al reino de las historias acerca del tiempo antiguo. Sin embargo, su eficacia retórica proviene del hecho de que ocurre ocasionalmente, de que todavía ocurre. Además se cree que las historias del pasado (*duranibai apene*) contienen los mensajes culturales que al ser transmitidos por las generaciones anteriores, tienen que ser obedecidos. Es interesante que las historias del pasado invariablemente culminan con las palabras "tenemos que obrar como nuestros abuelos": *mono memeiri anobai querenani, anobai quemonipa,* con excepción de las historias que

hablan de este tipo de asesinatos. Sin embargo, esta omisión no debe impedir que sean clasificados como *durani bai apene*, porque tienen la misma estructura semántica.

2.1.2. Matar con lanzas: su contexto

Con una de las tasas de mortalidad bélica más altas que se conoce en la literatura etnográfica, los Huaorani comparten con los Yanomami la fama de ser guerreros feroces (Yost; 1981 (a) & (b); Yost & Kelley, 1983: 193; Albert: 1989; Robarcheck, 1989). Yost considera que la cultura tradicional Huaorani se caracteriza fundamentalmente por la guerra, y que la pacificación pos-contacto es la clave del cambio cultural. Otros autores han ponderado la aparente contradicción entre el inalcanzable nivel de homicidio de los Huaorani y su etos de paz, usando este caso singular en sus discusiones sobre la naturaleza de la guerra primitiva (Ferguson, 1990; Robarcheck, 1990).

Según las cifras de Yost para el período de pre-contacto (con una población menor a 800 individuos), el 44% de los Huaorani murió "lanceado", el 6% murió baleado por forasteros, el 9% raptado por forasteros y el 5% huyó al exterior -para los Huaorani los dos últimos casos equivalen a un homicidio (Yost, 1981 (b): 110). En otro artículo, Yost añade que el 5% de las muertes fueron infanticidios, y que de todas las muertes analizadas para cinco generaciones, ninguna había sido por causas muerto **naturales** o por vejez (Yost, 1981 (a): 687). En una publicación anterior el mismo autor afirmó que la tasa de infanticidio era del 12,2% (Yost, 1978:9). Para Yost y otros miembros del ILV, estas cifras se relacionan con un estado de aislamiento físico, geográfico, genético, linguístico y cultural (Yost, 1978:9; Peeke, 1973: 3-4; Larrick & al. 1979: 85). Estas cifras geográficas difieren de las actuales (véase tabla 1). Es verdad que el período actual se caracteriza como un período de paz, pero muy pocos de mis informantes estarían de acuerdo con la explicación implícita que da Yost de la guerra interna, la cual según su opinión está causada por fuerzas malignas y limitaciones posiblemente ambientales (Yost, comunicación personal, 1990). Además, es-

tas explicaciones no ofrecen información acerca de los significados culturales de este tipo de asesinatos. Aunque no pienso discutir la bibliografía existente sobre la guerra primitiva, espero que la información siguiente demuestre que el énfasis de Rosaldo en los significados culturales (Rosaldo, 1980) y, el de Rosaldo, Ross y Gibson, en la historia (Rosaldo, 1980; Ross, 1984; véase también Gibson, 1990) son más iluminadores y apropiados que las explicaciones propuestas por los materialistas culturales al estilo de Harris (1977, 1984) y Chagnon (1980, 1988).

2.2. Los Huaorani en la historia

Cuando se establecieron contactos con los Huaorani a finales de los años cincuenta, se sabía que estaban dividos en cuatro grupos principales y que estos grupos estaban en guerra (véase mapa 6). Los Huaorani mantuvieron una estricta política aislacionista hasta este entonces, según lo demuestra el hecho de que su lengua contenía apenas dos palabras prestadas y porque no se sabía que hubieran participado en comercio alguno (Peeke, 1973). Los artículos foráneos adquiridos en el pasado eran los botines de sus incursiones. Estos cuatro grupos ocupaban un territorio de 20 000 km2, con una densidad poblacional promedio de una persona por cada 40 km2 (Yost, 1978: 2). Sin embargo, no sabemos cual era la densidad poblacional historica. Cuando se les contactó por primera vez, los Huaorani no tenían conocimiento de la fabricación de canoas ni sabían nadar. Procuraban mantenerse lejos de los grandes ríos, y tampoco pescaban ni cazaban en habitats ribereños (Yost, 1981 (b): 98-99).

Es muy difícil saber con precisión quiénes ocuparon estas tierras anteriormente. Los registros etno-históricos son muy confusos con respecto a las identidades y localizaciones exactas de los grupos descritos. Los grupos que hablan la misma lengua son conocidos con nombres diferentes de acuerdo al río en donde viven. Otros grupos que difieren a nivel lingüístico deben haber sido clasificados con mayor precisión. Otros grupos incluso no son internamente distintos, aunque han desa-

rrollado diferencias culturales substanciales con el tiempo tales como adaptaciones a habitats ribereños o interfluviales. Finalmente otros grupos llegaron a ser conocidos con el mismo nombre pese que no tenían nada que ver con los Huaorani porque tenían en común el oponerse o resistirse a la influencia de los misioneros. De esta manera, un gran número de tribus indígenas se convirtieron en "aucas" para los indígenas cristianizados y, posteriormente, para los Jesuitas. Según los comentarios de varios autores, los Quijos, por ejemplo, se sintieron superiores a todas las tribus vecinas, incluyendo los quichua hablantes, que no eran cristianos, no llevaban ropa ni participaban en el comercio de sal del Huallaga[2].

Por esta razón, los Huaorani, que hasta ahora son llamados "aucas" en el Ecuador, fueron constantemente considerados Záparos o Aushiris. En los años sesenta, las listas de palabras permitieron establecer que el idioma Huaorani no es Záparo ni Aushiri - un idioma záparo[3]. De acuerdo a Steward, la confusión con los Záparos y otros grupos no es sorprendente ante la gran diversidad observada dentro del grupo záparo mismo (Steward, 1948: (vol.3)626). Dicho de otra manera, parece que una gran variedad de grupos con características comunes vivió en el área interfluvial del Napo y el Curaray. Las fuentes etnohistóricas los clasifican generalmente como Záparos y Abijiras (Aushiris).

2.2.1 *Los Aushiris*

Las crónicas jesuitas del siglo XVII son las primeras en mencionar a los Aushiris (Avishira, Abijira). Vivían en el territorio interfluvial de los ríos Napo y Curaray y fueron visitados varias veces en el transcurso de los siglos XVI, XVII y XVIII. Los Jesuitas iniciaron su obra misionera con los indígenas de la Amazonía en 1603. En 1605, Fray Rafael Ferrer dirigió una expedición desde el Aguarico, bajando el Napo hasta el Marañón. Fue el primero que mencionó a los Avishira. La segunda expedición fue organizada por Fray Raymundo Santa Cruz en 1658. En búsqueda de una ruta alternativa entre Quito y las misiones



Toñampari: Una aldea con escuela

Quehueire Ono 1989: Todavía un asentamiento de selva



del Marañón viajó por el Curaray (en vez de tomar la ruta habitual por el Napo). Ahí entró en contacto con los Avishira después de haber encontrado a los indígenas Oas en el río Nushino - R.Oas o Nogino en las crónicas. De acuerdo con de la Cruz, sus asentamientos se encontraban a cierta distancia de las orillas (de la Cruz, 1885:953).

Fray Sebastián Cedeño estableció una misión en el Nushino en 1665. Informó que los Oas hablaban el mismo idioma que los Coronado del río Pastaza. Por la misma época, en 1666, los Jesuitas fundaron las misiones de San Miguel de Avirijas en el río Curaray. Fray Lucas de la Cueva dejó algunas descripciones etnográficas de los indios Avijira. Un año después, la misión fue atacada e incendiada por los indios záparos. Las autoridades españolas y los Jesuitas organizaron una expedición punitiva nueve años después, en la cual los Avijiras fueron ejecutados y descuartizados. En 1672, los Oas también se levantaron en contra de la misión y se fueron a la selva. Los Jesuitas regresaron a Santa Rosa a orillas del Napo con un grupo de indios oas que todavía seguían fieles. El resto de los Oas se internó en lo profundo de la selva, desde donde lanzaron numerosos ataques a la misión (Jouanen, 1941: (I) 438, (II): 408-16, 442-48. 456-59). F. Figueroa estimó que en 1656 el número de Oas llegaba a 10.000, pero de acuerdo con Villavicencio, los Záparos eran los nativos más numerosos que habitaban la región del Napo. Había muchos grupos que llevaban el nombre de los ríos junto a los cuales habían establecido su residencia: "Curaray", "Tiputini", "Yasuní", "Shiripuno", "Nushino", "Andoa" y otros (Villavicencio, 1858: 170-72). Sólo en 1874 los Jesuitas regresaron al área del Napo. F. Gaspar Tovia, que hizo algunas visitas al área durante este período, documentó las atrocidades perpetradas por los caucheros y los esclavistas peruanos. En 1893 regresó a la tierra de los Avishiris, donde fue fotografiado con un jefe que detiene un aspecto claramente záparo (Chantre y Herrera, 1901: 308).

En su descripción de los Aushiris, Tessman menciona que no tenían sal, que consumían bebidas alcohólicas fermentadas, y que las mujeres tenían el labio inferior perforado. Añade que los Aushiris eran

por esencia cazadores y pescadores. Hasta donde conocía, se habían separado de un grupo que estaba al mando de un colono blanco en Vacacocha. Después de mencionar sus divisiones internas y hostilidades, concluye con sus incursiones contra los "Pioché" (Sionas y Secoyas) y su dominio del Quichua (Tessman, 1930: 476-485). Simson también habla de las continuas incursiones y su reputación de ser feroces (Simson, 1886: 152, 190). Los esposos Costales, por su parte, creen que el Río Napo estaba habitado por indígenas Coto, Tutapishca (que eran en efecto Abijira) y Payagua desde la confluencia del Marañón hasta el Curaray. Junto con Chantre y Herrera (Chantre y Herrera, 1901: 239) y Maroni (Maroni, 1889: 246) estos autores afirman que los Oas, Abijiras, Coronados y Gaes hablaban la misma lengua (Costales, 1983: 32).

2.2.2. *Los Záparos*

Casi no hay menciones de los grupos záparos en las crónicas jesuitas (Chantre, 1901: 244, 308). Grohs cita a Maroni, según el cual F. de la Cueva se encontró por primera vez con los Záparos en 1665, cerca de la confluencia de los ríos Nushino y Curaray (Grohs, 1974: 66-67; Maroni, 1890; (XXIX) 230, 263-264). Como ya se dijo anteriormente, para los Costales el grupo etnolingüístico záparo incluía a los Arabelas, los Iquitos, los Andoas, y los Aushiris. En su opinión los Andoas eran descendientes de los Shimigae que habitaban la mayor parte del Bajo Curaray en el siglo dieciseis (Costales, 1983: 134). F. Pierre asegura que los Záparos estaban divididos en dos grupos principales. El más numeroso de los dos estaba localizado entre el Curaray, el Napo y el curso inferior del Arajuno. El otro estaba centrado en torno a la aldea de Curaray, fundada en el Alto Curaray algunos años antes (F. Pierre, 1889: 90). Tanto F. Pierre como los esposos Costales aseguran que los indios záparos tenían la simpatía de los misioneros católicos por su docilidad (F. Pierre, 1989: 85; Costales, 1983: 144). Granja da una descripción detallada de los Záparos actuales (Granja, 1942:11-13).

2.2.3. *Los Ssabela-Aucas-Aushiris*

Los esposos Costales aseguran que es posible que los Sabela (Ssabela) hayan vivido en el área de la vertiente del Napo (Costales, 1983; 34, 139). Tessman, como ya se ha mencionado, los dividió en dos subtribus, los Shiripuno y los Tivacuno -los últimos también llamados Tiputini. Según este autor eran los indios Quichua que usaban estos apelativos para referirse a los "Auca" que vivían en el margen derecho del Napo, al Este de Coca. La escasa información etnográfica de Tessman presenta algunas diferencias entre la cultura Ssabela y la cultura Huaorani actual. Sin embargo, admite tener dudas con respecto a la confiabilidad de sus informantes, unos cuantos Ssabelas cautivos que trabajaron como jornaleros en una hacienda a orillas del Napo (Tessman, 1930: 299-303).

Simson menciona que un grupo que mantenía hostilidades con los Záparos, los Meguanas -posiblemente Ssabela- habitaban la región del Tiputini (Simson, 1886: 188). Los Costales señalan que mucha gente del Napo solía llamar a los Ssabela "Jíbaro-Aushiri". También indican que este grupo sufrió mucho durante la época del boom del caucho, pues se los cazaba y vendía en el mercado de esclavos de Iquitos, y eran famosos por su aislacionismo feroz (Costales, 1983: 135-37). Por último los esposos Costales creen que los Aushiris descritos por F. Pierre (en 1887) y F. Martín (en 1930) son los Huaorani (Costales, 1983: 134). Sin embargo, ni las descripciones dejadas por los sacerdotes dominicos ni las pocas palabras que recogieron, corresponden a la lengua o las costumbres huaorani contemporáneas.

Como los Costales clasifican a los Aushiris como Záparos, y a los Huaorani contemporáneos como Aushiris, consideran que estos grupos indígenas son los últimos descendientes de los Yamea (Orejones). En este aspecto siguen la clasificación de Simson (Simson, 1886: 152). Además creen que si las descripciones etnográficas de los Huaorani modernos no concuerdan con las históricas, se debe a los procesos

de transformaciones culturales que han sufrido desde entonces (Costales, 1983: 139-141).

Antes de terminar esta revisión, debo mencionar las descripciones etnográficas de F. Pierre, Agusires y Granja. El relato de F. Pierre se basa en las descripciones que dan los Záparos de un grupo antropófago feroz y beligerante (F. Pierre, 1889: 86-87). En cuanto a la descripción de Granja, que se centra en los varios ataques e incursiones que se han registrado para esas áreas, los Auca-Aushiris deben encontrarse entre los ríos Curaray y Tigre, así como en las vertientes del Arabela y el Cononaco (Granja, 1942: 114-40)[4]. Las palabras de su lista definitivamente no son Huaorani. Los rasgos socioculturales que menciona nos recuerdan más a los Záparos o Aushiris que a los Huaorani, en especial por la importancia de la pesca y la adaptación a un habitat ribereño (Granja, 1942: 118,123). Además su reseña de la cultura material difiere de las descripciones de Up de Graff, que pasó algunas semanas en una casa huaorani del área del Yasuní (Up de Graff, 1923: 80-99).

2.2.4. *Los Auca-Huaorani*

Las confusiones con respecto a la identidad de los Huaorani contemporáneos todavía ocurren hoy en día. Por ejemplo, Robinson Pérez afirma que las casas del Curaray, fotografiadas por los cinco evangélicos fundamentalistas antes de su muerte en 1956, no tienen el aspecto de las casas huaorani sino que se parecen más a las casas de los indios Záparos. En base a esta información, ella cuestiona la versión oficial de la matanza, de acuerdo a la cual estos Auca-Aushiris habían tenido un contacto amistoso con los misioneros por un tiempo, antes de cometer el asesinato. Ella cree que los indios podrían haber sido Huaorani, pero que los asesinos deben haber sido Aushiris (Robinson Pérez, 1956: 5).

El aspecto más interesante de todas estas incertidumbres acerca de la filiación étnica es que, más allá del problema de definir la lengua y el territorio, existen notables variaciones socioculturales entre los

"Aushiris" y los "Záparos". Incluso es posible que, justo antes de los contactos pacíficos con el ILV, los grupos huaorani hubieran estado empezando a desarrollar características culturales diferentes, como algunos grupos en el Curaray adaptados al habitat ribereño y casados con Záparos. Es un hecho que los Huaorani del Curaray todavía se casen con indios Záparos. Regresando a la cuestión de los grupos que mataron a los misioneros norteamericanos en 1956, es indudable que fueron huaorani que vivían en viviendas tipo záparo. Las descripciones que dejaron los misioneros en sus diarios confirman que los Huaorani del Curaray vivían en ese entonces a lo largo de las orillas y usaban canoas, en marcado contraste con los grupos que vivían hacia el este[5].

Whitten defiende un punto de vista similar cuando menciona la posible influencia cultural de los Záparos sobre los Huaorani:

"Los hablantes záparos al parecer sufrieron una aniquilación masiva (60% o 100% dependiendo de los grupos específicos y sus localizaciones) debido a las enfermedades, las reducciones misioneras y la esclavitud desde el siglo XVI al XVII. Los sobrevivientes empezaron a establecerse a orillas de los ríos principales, compartiendo y luchando por la caza, la pesca, la horticultura, y el territorio con los Achuar y tal vez con los Huaorani. Hacia 1930 la población siguió reduciéndose a causa de las enfermedades (...) Este descenso, acelerado probablemente por un esfuerzo de los Dominicos por congregarlos en Chapana, facilitó la expansión Huaorani en su área. Hoy en día, los portadores culturales de los Záparos antiguos se manifiestan por seguir(...) las formas de vida Huaorani" (Whitten, 1978: 45).

De hecho es posible que algunos Huaorani vivieran en la región del Alto Curaray mucho tiempo antes del contacto, donde se especializaron como gente del bosque, mientras que los Záparos, un pueblo ribereño, ocupaba las márgenes de los ríos principales[6]. Cualquiera que haya sido el caso, la era del boom del caucho, que duró desde finales del siglo pasado hasta principios de los años veinte, tuvo consecuencias de largo alcance para los pueblos nativos del Alto Amazonas. Lu-

chaban unos contra otros porque algunos estaban aliados con los caucheros; fueron desplazados de sus tierras y los sobrevivientes huyeron a zonas "más allá del control de los barones del caucho y sus escuadrones de esclavitud" (Whitten, 1978: 45). Los Záparos fueron exterminados durante el boom del caucho. Los sobrevivientes se casaron con indígenas canelos quichuas que se trasladaban al Este, mientras que los Huaorani se expandieron a lo largo del Yasuní, el bajo Curaray y el Cononaco (Reeves, 1982, 1988). Tanto la tradición oral quichua sobre los Huaorani como los informes oficiales de los ataques perpetrados por éstos últimos pertenecen a esta época.

Según lo explica Whitten, la vertiente del Curaray (los ríos Nushino, Zapino, Tihueno, etc.), el Tiputini, el Tivacuno, y la región interior del Cononaco, se convirtieron en zonas de refugio. Este autor concluye diciendo que: " (...) Parece que los sistemas lingüístico–culturales nativos contemporáneos del Oriente nacieron en estas estas zonas de refugio. Pero pronto fueron penetradas, esta vez por la exploración petrolera a finales de los años veinte de este siglo"[7].

En conclusión, los comentarios de Whitten y los datos etnohistóricos revisados anteriormente parecen sugerir que los Huaorani vivieron por un largo período de tiempo en el área donde fueron contactados en los años cincuenta y sesenta, pero en su calidad de ocupantes de nichos ecológicos específicos, compartiendo un gran territorio con muchos otros grupos cuya población se reducía gradualmente (Whitten, 1978: 49).

Un examen de las tradiciones orales huaorani nos debería decir si concuerdan con la hipótesis de Whitten. Es interesante anotar que entre los Huaorani actuales no hay nadie que recuerde el boom del caucho *per se*. Sólo un viejo informante, nativo del río Zapino -afluente del Curaray- narró que su grupo solía espiar a los blancos y a los Quichua del Villano. Los últimos hacían bolas de látex. Recuerda el día en que él y sus compañeros se dieron cuenta de que los forasteros usaban un material parecido en los cinturones y en las catapultas[8]. Los informantes nativos del bajo Shiripuno recuerdan muchos ataques de y contra los militares, pero ningún acontecimiento en particular relacionado con los caucheros. Los informantes que alguna vez vivieron en el Tiputini y la gran región que está al frente del pueblo de Coca siempre tienen muchas historias de incursiones que contar. Están muy orgullosos de los ataques que han inflingido a los que se internaron en su tierra, y de sus expediciones a través del Napo. Los informantes del Nushino recuerdan sobre todo los ataques y contra-ataques de los quichuas. El hecho de que las tradiciones orales acerca de los forasteros agresores difieran en gran parte de un grupo a otro muestra alguna variación en la experiencia de contacto de los Huaorani, un hecho que está apoyado por informaciones históricas (Blomberg, 1956). Los grupos huaorani que vivían cerca del Río Napo (cerca de Ahuano en el lado oeste, y de Coca en el este) realizaban incursiones regulares a comunidades quichuas y asentamientos de colonos blancos. Los Huaorani que vivían al Oeste, a lo largo del Bajo Shiripuno y del Cononaco, tienen diferentes historias de *cohuori* (es decir, historias acerca de forasteros): mataban a los intrusos y morían por sus armas y sus enfermedades.

No pude saber si alguno de ellos usaba el término *cohuori* (refiriéndose a todos los **forasteros caníbales**) para designar a los Záparos o a otros grupos indígenas no quichuas. Sin embargo, un viejo informante del area del río Dicaro me dijo un día que muchos huaorani solían vivir en la vertiente del Shiripuno, en especial en su curso superior. El había pasado su niñez en la región del curso medio del río. Durante ese tiempo vio a muchos *cohuori* que huían del Curaray al Napo. Cuando le pregunté qué clase de *cohuori* eran, me contestó en su acento oriental que eran "Táparo-Cowode", es decir, indios záparos.

Al concluir este punto se puede anotar que si bien los Huaorani no tienen una memoria exacta de ataques específicos que puedan ser relacionados con hechos históricos registrados por varias instituciones y medios de información, sí tienen un agudo sentido de haber participado en confrontaciones periódicas y violentas con los *cohuori*. Por lo

tanto, no es sorprendente que, hasta hace poco tiempo, el mundo de los *cohuori* fuera muy temido. De ambos lados estos encuentros violentos trazaron las fronteras que han separado claramente a los Huaorani de los no-huaorani. Como ya se mencionó, estas fronteras tenían una manifestación linguística. Se conocía a los Huaorani como los "Aucas", una palabra quichua despectiva que significa "salvaje" o "bárbaro". Para los canelos-quichuas del Curaray y el Sarayacu y los quijos-quichuas del Oglan y del Napo la palabra "Auca" define sin ambigüedades a los Huaorani. Para ellos, la palabra significaba: "esos individuos salvajes de la selva tropical que han matado o capturado a nuestros parientes" (Reeves, 1988; 20).

Por el contrario, los Huaorani siempre se han referido a sí mismos como *Huaorani,* palabra que en su lengua significa "gente verdadera" o "seres humanos" (*-rani* indica el plural). Son huaorani todos aquellos cuyos padres son de ascendencia huaorani. Los mestizos generalmente no son considerados Huaorani, aunque hablen la lengua Huaorani o vivan con los Huaorani. Sin embargo, si su madre es una mujer de ascendencia Huaorani, la próxima generación será Huaorani nuevamente (Yost, 1981 (b): 103). La conceptualización del grupo tribal como "los verdaderos seres humanos" define al grupo de personas cuya identidad común se basa en la lengua y en algún tipo de lazo genealógico. Era muy útil en tiempos de guerra, cuando los fugitivos y los sobrevivientes de las masacres eran aceptados en otros grupos locales como Huaorani a pesar de que no tenían una relación de parentesco clara; fueron aceptados como *Huaorani,* esto es, como gente verdadera que habla *Huaorani terero,* la lengua Huaorani. Los Huaorani se refieren a todos los forasteros -los no Huaorani-como *cohuori,* extranjeros caníbales. En el pasado su terminología étnica no diferenciaba entre los colonos blancos, los Quichua del Oriente, los Záparos, los ecuatorianos y los europeos.

2.3. Matar y morir en manos de un no-Huaorani

En sus historias del pasado, mis informantes huaorani caracterizaron a todos los contactos con los cohuori como violentos y rapaces. A menudo describían a los *cohuori* como atacantes -como atacantes caníbales- cuyo propósito principal era comer a sus víctimas, los Huaorani. Así lo cuenta la vieja abuela Aca:

> Los *cohuori* nos mataban y nos comían, especialmente a los menores. Nunca venían por los viejos. Llevaban a los huaorani muertos a sus cocinas y los preparaban como monos para la olla (**Aca**).

Los Huaorani atacaban a los Quichua y a los colonos blancos cuando ingresaban a su territorio, según lo recuerdan estos viejos informantes, que mataron a un buen número de *cohuori:*

> Los Huaorani no dejaban que nadie pusiera un pie en su territorio. Ningún *cohuori* estaba autorizado. Ningún grupo *cohuori* podía cambiar de territorio. Por eso empezaron a matarse entre ellos. (**Ontogamo**).

> Los *cohuori* solían venir de Coca. Nos buscaban en la margen derecha del Napo y disparaban al aire. No podían encontrarnos, pero nosotros empezamos a preparar nuestras lanzas. Seguíamos nuestros senderos todos los días y les aguardábamos allí. Si hubieran aparecido, les habríamos matado. En esos años, los Quichua mataban Huaorani para apoderarse de su tierra. Entraban en nuestro territorio y les matábamos porque no queríamos que entrasen (**Nienga**).

Otras razones que se dan son la venganza por la muerte de un pariente asesinado por los *cohuori,* o el ataque a los *cohuori* para obtener machetes y hachas. Robaban otras cosas y las arrojaban al río pero no regresaban a la selva con ellas.

Otra característica importante de los relatos que cuentan los Huaorani sobre estos tiempos difíciles anteriores al contacto es el au-

mento de la violencia. La violencia física empieza afuera, y por la transgresión exterior, corrompe las relaciones entre los grupos residenciales. La gente recuerda que no se ponían de acuerdo en atacar a los *cohuori*. Los que se rehusaban a ayudar en una incursión eran a su vez atacados. Pero más a menudo se menciona la venganza desesperada como primer motivo para matar a individuos de la misma etnia:

> El grupo de Moipa había sido exterminado por los *cohuori*. Como estaba consumido por la ira y tenía un inmenso deseo de vengarse, Moipa empezó a matarnos. Se volvió loco de dolor e ira. Empezó a matar a los Huaorani, incluso a personas de su propio grupo (**Guiqueta**).

La competencia por objetos de acero nunca es mencionada explícitamente, pero sí aparece en afirmaciones como la siguiente: "Los enemigos habían regresado de atacar a los *cohuori*. Tenían muchas hachas. Las cogimos antes de prender fuego a la casa."

Estos relatos revelan algunos aspectos importantes de la idea que los Huaorani se hacen de los forasteros. En primer lugar está la idea de que los *cohuori*, al ser caníbales, no son del todo humanos, pese a que son individuos de otra raza que se diferencian de la gente imaginaria, de los espíritus peligrosos y las especies animales[9]. Las ancianas Huaorani a menudo ofrecen relatos detallados de las supuestas experiencias vividas por jóvenes que escondidos, detrás de los árboles, presenciaron la preparación y cocción de cuerpos. Los jóvenes todavía se cuidan de los *cohuori*, en especial de algunos de ellos. No se preocupan tanto de los Quichua, que ahora forman parte de su mundo social, sino de los directores europeos de las compañías petroleras. Mientras que estaba realizando el trabajo de campo corrían rumores de que los ingenieros petroleros europeos habían raptado y asesinado a varios jóvenes, y habían enviado su carne al otro continente para que la procesaran como comida enlatada y la vendieran como alimento para mascotas. Estas historias ilustran la forma en que los Huaorani dividen su mundo social en dos categorías: los Huaorani-hablantes, los verdaderos seres humanos, y los *cohuori*, los caníbales no-humanos. Esto a su vez está re-

lacionado con el hecho de que los segundos mataron a los primeros, con el fin de comer su carne. En otras palabras, los Huaorani se representan a sí mismos como las víctimas de estos poderosos predadores[10].

Por el contrario, los Huoarani se autodefinen como asesinos de *cohuori* exclusivamente dentro del contexto de la venganza y la incursión. Ellos mataban para vengar a sus muertos, para tomar represalias contra los invasores, y para robar sus herramientas. Las incursiones y el robo de objetos valiosos como hachas y machetes parece concordar con el patrón autárquico basado en la negación sistemática de intercambio y comercio[11]. Sin embargo, el robo puede haber tenido efectos desestabilizadores resultantes de la introducción de bienes que, pese a no ser producidos por personas de la etnia, se convertían en objetos de importancia social. Cuando los informantes mencionan que el propósito de sus incursiones era conseguir los machetes y hachas, añaden que gracias a estas herramientas ellos hacían más lanzas en menos tiempo. La dura madera de chonta es difícil de trabajar con los machetes de bambú tradicionales. Al cortar más lanzas, su ira aumentaba y estaban más inclinados a matar. También afirman que las hachas de acero les permitían abrir huertos más grandes de yuca. De estos comentarios se puede deducir que el tener huertos más grandes les llevaba a organizar más fiestas -una excusa común para no organizar fiestas hoy en día es que no hay suficiente yuca para preparar la bebida ceremonial. Se puede inferir una correlación adicional entre el mayor número de fiestas y la creciente necesidad de formar alianzas y extender las redes de solidaridad tribal en contra de los *cohuori*.

Entre 1930 y 1960, la organización de ataques y expediciones de venganza, así como la distribución de regalos enviados desde aviones o colocados en los senderos de caza por los exploradores de la Shell, pueden haber alentado la competencia y las luchas: nunca había suficientes herramientas de acero para cada individuo. Además los Huaorani no sabían si establecer relaciones con los forasteros o evitarlas. Algunos querían vivir en paz con los no Huaorani. Otros cohuori

querían deliberadamente encontrarse con soldados y trabajadores petroleros, pero cada intento terminaba en tiroteos en que morían muchos indígenas. Algunas mujeres y niños escapaban y morían de las enfermedades y del shock cultural; otros, adoptados por familias quichua, habían asimilado por completo sus costumbres (Blomberg, 1956). Aparte de estas divisiones internas, los Huaorani estaban conscientes del hecho de que al atacar a los *cohuori* contraerían enfermedades desconocidas y contagiosas. La amenaza de enfermedades y epidemias agudizó la sospecha y la desconfianza entre los grupos domésticos autónomos y limitó severamente las formas de visita.

Sin embargo, la mayoría de las historias enfatizan el hecho de que el aumento de la agresión externa condujo a la violencia interna. Si bien nunca escuché mitos sin que los pidiera, a menudo escuchaba conversaciones espontáneas acerca de la guerra: "muchos fueron asesinados" (*tiñeno tiñe nangui quëro*). Se decía que grandes hombres como Moipa, por ejemplo, se habían vuelto asesinos feroces al ver como los forasteros mataban a sus padres. Los grandes guerreros organizaban constantemente expediciones de guerra en contra de los blancos y los Quichua, para lo cual necesitaban la ayuda de otros grupos. Si se encontraban con una negativa, los primeros tomaban automáticamente represalias, promoviendo o iniciando ciclos de guerra interna. La lógica de matar cada vez más, y la de tener que vengar más muertes -cualquiera que fuera su causa, interna o externa,- llevó a lo que los Huaorani llaman "locura" y "conducta animal" (escuché estos términos en español -"como locos", "como animales" con más frecuencia que en lengua Huaorani, en la cual *huine huine iñemai inte erequemë ponente*, significa aproximadamente: "se rehusaban a escuchar y por eso se comportaban mal"), es decir que mataban a la los miembros de la propia tribu, hermanos y primos cruzados.

Es interesante que estas historias nunca mencionen a personas que mataban a co-residentes sino hombres que mataban a sus parientes consanguíneos que vivían en casas vecinas. Al enfatizar el horror que significa matar a la propia parentela, se sugiere que no se puede

echar toda la culpa a las presiones externas. Las siguientes historias acerca de Moipa están narradas por tres ancianos. Moipa se ha convertido en un héroe cultural: el valiente defensor que mató a los invasores *cohuori*, pero que envuelto en la locura se volvió contra su propio pueblo. El padre del primer narrador pertenecía al grupo de aliados de Moipa; el padre del segundo era un aliado directo de los Moipairi (la gente de Moipa, sus seguidores); y el tercero, el único de los tres que conoció personalmente a Moipa, todavía lo considera un enemigo.

Moipa se fue a Arajuno a matar indios (Quichua) con su hermano Iteca. Tamaye, la mujer de Iteca, estaba sola con otras mujeres en casa cuando Caento vino a matar a Moipa. Algunos lograron huir y se escondieron, pero Tamaye murió. Cuando Iteca regresó, encontró su casa quemada y los huesos esparcidos en el piso. Entonces lloró. Buscó a Caento para vengarse, pero había huído río arriba. Estaba tan encolerizado que tenía que matar. Debería haber matado a los *cohuori* pero mató a Huamoni, un pariente. Así fue que empezaron a matarse entre primos. Podrían haber vivido juntos, podrían haber criado muchos niños en cada casa, y estos niños podrían haberse casado más tarde. Pero no, estos primos se mataron entre sí sin razón. Por aquel entonces Bay y Guiqueta decidieron organizar una gran fiesta, invitaron a Moipa y a Iteca y los mataron de una vez por todas (**Ontogamo**).

Eramos enemigos de Moipa, pero algunos de su grupo vivían con nosotros. Moipa había estado yendo río abajo desde que salió de la casa de Guiqueta y había matado a algunos miembros de nuestro grupo. Vino a nuestra fiesta. Dijo que quería vivir con nosotros. Pero no confiamos en él; lo que en realidad quería era matarnos. De modo que nosotros le matamos primero. Nosotros éramos otros, no éramos gente de su grupo, él no era nuestro pariente. Del grupo de Moipa escaparon dos. No queríamos dejarlos vivir. Teníamos que matarlos, de otra forma ellos nos habrían matado.

Cuando matamos a Moipa, sus mujeres huyeron al monte, querían morir. Guiqueta fue río abajo y vio que todas las mujeres estaban

solas; quedaban apenas dos varones. Cuando regresó a su grupo dijo a los jóvenes solteros que si querían podían ir río abajo y matar a estos dos hombres del grupo de Moipa y casarse con algunas de sus mujeres. Así lo hicieron, mataron a Gahua y Huaamo y por eso los dos ríos que parten del Zapino se llaman Huaamono y Gahuaro. Con los Moipairi exterminados, Guiqueta quería vivir río abajo en el Zapino. Los Moipari que solían vivir allí fueron exterminados, no había más Huaorani pensaba él. Pero mis familiares estaban allá abajo; querían pelear con los Guiquetairi. Mi padre fue a la casa de Guiqueta. Se había ido a Montalvo a pelear contra los *cohouri*. Sólo las mujeres se quedaron en la casa. Mi padre preguntó: "Nosotros somos parientes ¿por qué no vivimos juntos?". Ellas contestaron: "Nosotras no podemos decidirlo, le preguntaremos a Guiqueta cuando regrese". Guiqueta era muy belicoso. Moipa estaba loco, ya no escuchaba bien. Mataba a sus propios parientes como un animal (**Nienga**).

El grupo de Moipa había sido exterminado por los *cohuori*. Para vengarse empezó a matarnos. Se había vuelto loco por el dolor y la ira. Empezó a matar Huaorani, incluso a gente de su propio grupo (**Guiqueta**).

La idea nativa de que la matanza interna era causada por la matanza externa es defendida muy explícitamente por los informantes del Shiripuno, Nushino y Curaray, donde los caucheros, los militares y los trabajadores petroleros operaban más activamente. Por lo tanto sería difícil negar la correlación entre las dos[12]. Sin embargo, el matar no es un producto de la historia reciente, sino una forma de violencia tradicional e institucionalizada entre los grupos Huaorani que no están relacionados por lazos de parentesco consanguíneo y tampoco viven en la misma unidad residencial. Aquí nos vemos enfrentados al problema de evaluar la profundidad temporal de una forma cultural, el asesinato. Sin embargo, parece plausible sugerir que dicha forma es parte integral del desarrollo de la cultura Huaorani. En consecuecia, dar muerte con lanzas es un hecho social que debe ser analizado en términos de las diferencias internas que crea la muerte y que son creadas por ella. Las condiciones históricas recientes han intensificado ciertos patrones culturales para resolver conflictos sociales que ya existían. A estos patrones culturales vamos a dirigir ahora nuestra atención.

2.4. ¿Por qué se mata con lanzas?

La tradición oral se refiere a los tiempos de paz y crecimiento, *piyène nani quèpamo* (literalmente, dejamos de estar enfadados y vivimos bien sin matar) que se oponen a los tiempos de guerra y agotamiento, *plinte quèmente* (estamos enfadados). La siguiente es una historia típica, contada por un anciano oriundo del lado este del territorio:

> Se mataban por mentiras. Peleaban entre grupos domésticos. Los que vivían en el norte y en el sur eran sanos y normales. Los que vivían en el este y el oeste siempre causaban problemas. Antes había mas Huaorani que hormigas. Cada dos años se mataban entre sí. Se exterminaba a la gente. Luego, crecían un poco, luego un poco más. Las casas eran muy grandes entonces, llenas de gente. Cuidaban mucho sus territorios de caza e iban en todas direcciones para vigilarlos. Sembraban yuca en todos lados. No querían dividirse o salir del lugar. Eran muchos en cada casa y mucho *ahuene*. El más importante era Queyebè. El decía que no maten sino que vivan en armonía y se multipliquen. Pero murió y entonces pensaron en matar otra vez. Es como cuando se cae el gran árbol de ceibo en el bosque. En su caída va llevando todo. Los bejucos son arrancados. Todo es destruido. Exactamente lo mismo ocurre con los Huaorani. Si no fuera así, seríamos tan numerosos como los Quichua o los Shuar. Los Huaorani se han aniquilado con árboles caídos, mordeduras de serpiente, malaria, luchas y matanzas. Se han ido al sur, se han ido al este, y ahora queda muy poca gente (**Mengatohue**).

Al contar estas historias la gente ubica los ciclos de guerra y paz en diferentes épocas. Algunos se refieren a un pasado mítico, al inicio

de los tiempos, *durani maquè apëne,* mientras que otros relatan hechos históricos (historias de experiencias vividas por nuestros antepasados), *monito memeiri apëne.* En ambos casos se habla de los ciclos sucesivos de conflicto y armonía. Los viejos, que eran adolescentes durante la "época de ira" antes del contacto, dan relatos personales de la violencia que sufrieron o infringieron. También hablan de ciclos similares en la generación de sus padres y sus abuelos, y concluyen diciendo que en cuanto raza, los Huaorani solían ser gente feroz: mataban a los mismos Huaorani. pero hoy en día viven como cristianos, han aplacado su ira, con excepción de los Tagaeri, que todavía viven "con ira" pero que muy pronto también serán civilizados. Algunos ancianos simplemente me contaron que hoy en día hay demasiados *cohuori* y los Huaorani ya no pueden matarles a todos. Es mejor vivir como hermanos, creyendo en Dios, y no morir como guerreros. Los jóvenes dicen que antiguamente la gente era *pii,* "colérica" ("en esos días nuestros antepasados estaban muy enojados y mataban sin razón..") y no sabían vivir bien, pero que ahora somos *huaponi,* "buenos".

La elaboración cultural de la ira en cuanto expresión masculina de la autonomía personal necesita ser estudiada a fondo. Creo que sólo a través de un estudio de los cantos y de las metáforas que utilizan es posible ofrecer una explicación adecuada. Sin embargo, la siguiente información es útil para esta discusión. Hasta donde conozco actualmente la palabra *pii* "estar enfadado" se usa con frecuencia en expresiones tales como *plinque gobopa,* "Estoy enojado, enfadado, voy a castigar". Por lo tanto el sentimiento de ira está expresado verbalmente y no implica ninguna agresión física; hoy en día la gente "habla con ira" en vez de "comportarse con ira". Los únicos actos no verbales de ira se presentan cuando un hombre toma su escopeta y dispara al aire. En este caso la ira también sigue siendo una expresión de violencia, antes que una amenaza de violencia. Tengo poca información semántica sobre la palabra *pii.* Es interesante anotar que dicha palabra complementa las expresiones *to* y *hue. To* significa "disfrutar", "reir", "estar de buen genio", "estar feliz y contento". *Hue* significa "sentir dolor" "una

emoción triste", "sufrir", "sentir" o "reaccionar a". *Pii* significa "ira", "odio", "rabia".

Algunas mujeres me dijeron que antes la gente no quería a los niños pero que ahora los Huaorani los aman y tienen muchos hijos. Las nuevas generaciones no tienen una vivencia directa de los tiempos violentos pero los conocen por medio de las historias que les cuentan los ancianos. Tienden a considerar esa época como un largo período de mala vida. Si la vieja generación otorga un peso igual a los ciclos sucesivos de guerra y paz, la gente joven ve el pasado como un tiempo ininterrumpido de ira, y el presente como su inverso: un tiempo eterno de tranquilidad.

En sus mitos de origen, los Huaorani también se representan como grupos independientes constituidos a través de la violencia interna: "hace mucho tiempo llegamos aquí desde el curso inferior del río; vivimos en paz, pero estalló la guerra, la inundación nos mató casi a todos. Nos dividimos en tres grupos, los que fueron río arriba, los que fueron río abajo, y los que se internaron en la selva.."[15].

Si las historias de la gente mayor son claras con respecto a la alternación de la paz y la guerra, las circunstancias en las que termina un ciclo y empieza otro son mucho menos explícitas. La ira y la falta de confianza son las explicaciones más comunes. Los hombres se enfadan por la muerte de un pariente o un co-residente y matan anticipadamente -antes de que el enemigo pueda hacerlo. Las peleas por las alianzas matrimoniales también son mencionadas con frecuencia. Algunos puntos necesitan ser analizados: ¿Qué es lo que pone fin a un período de paz? ¿Cómo termina una matanza? ¿Cómo se construye culturalmente el sentimiento de ira? ¿Cómo se relacionan el hecho de matar y el matrimonio?

Mis informantes mayores aclararon que las formas legítimas y auténticas de vendetas son el homicidio por venganza y el homicidio

de *huarani** -otros grupos no relacionados- cuando fracasan las alianzas matrimoniales. Insistieron en el hecho de que el ciclo de guerra que precedió al contacto era un caso único de propagación de la violencia y el homicidio entre hermanos y primos cruzados pertenecientes a las mismas alianzas. Para ellos matar con lanzas a los co-residentes era impensable, matar a los parientes cercanos censurable. Sólo la muerte de enemigos, también definidos como "otros" (*huarani*) es legítima. Por lo tanto, son enemigos los que matan a los parientes cercanos propios, así como los "otros".

La palabra "enemigos" se traduce a veces como "los que actúan enojados" *ne piinte equeca* o "los que hablaron cosas malas y dijeron mentiras" *huene huene apenerani*. Al hablar acerca de los que mataron, mis informantes no mostraban ningún sentimiento excepto de un odio frío. Los enemigos deben morir y desaparecer de nuestra tierra *monito omé*, la tierra Huaorani. Deben vivir con los muertos. Cuando salen a matar, los "defensores" procuran matar a todo el grupo doméstico. Raras son las veces en que se considera enemigo a un individuo: el odio se dirige hacia el grupo entero (un grupo doméstico). Los enemigos son otros, personas social, genealógica y físicamente **distantes**. Las últimas palabras de Iteca antes de morir (y que su nieto me repitió) demuestran que la oposición clara entre parientes y enemigos tiene que ser llevada de una generación a la siguiente: "Ustedes son mis enemigos, ninguno de sus nietos tiene el derecho de llevar mi nombre".

Los enemigos deberían ser exterminados, pero esto raras veces ocurría. En la mayoría de los casos sólo algunos morían y los sobrevivientes huían a la selva antes de encontrar refugio donde parientes distantes. Los varones huérfanos eran los sobrevivientes más problemáticos, porque si llegaban a ser adultos, tenían que vengar la muerte de

* Es importante no confundir la palabra **Huaorani** (la gente que habla la lengua **huaorani**) con los **huarani** (de la raíz, *hua*, que significa "otro", y el sufijo plural *-rani*)

sus padres. La muerte por venganza a menudo ocurría años después del acontecimiento original, y de este modo perturbaba un período de paz entre los grupos. La mayor parte del tiempo, la paz terminaba con otra muerte o calamidad que producía ira y avivaba el deseo de venganza. Los huérfanos que se criaron con los que mataron a sus padres se hallaban divididos entre su lealtad filial y la necesidad de venganza, y su lealtad residencial que llama al perdón.

Al recordar incursiones y rencores pasados, mis informantes explicaron que se trataba de actos de venganza. Pero cuando se les preguntaba directamente acerca de la muerte de alguien de su familia, invariablemente contestaban: "El (ella) fue muerto(a) sin razón, sólo estaban enojados" *ononqui huenongui tomenani pii ingarinipa*. Aunque los Huaorani siempre mencionan el hecho de que tal o cual pariente murió alanceado, se resisten a decir quienes fueron los asesinos. Si la muerte con lanzas es un hecho social crucial, el reconocimiento explícito de los asesinos es peligroso: es una declaración pública de que su muerte no se ha vengado todavía. En este sentido se usa *ononqui* (sin razón) para negar toda responsabilidad social. Así, se puede ver la muerte como un acto individual. Si no hay causa para el asesinato, tampoco habrá efecto alguno: simplemente fue un asesinato, sin significado social, parecido a la muerte de los ancianos que, según se dice, "mueren por nada" Estas muertes son en sí mismas una culminación completa, no provocan ciclos de venganza.

El hecho de que los familiares de las víctimas califican de *ononqui* ciertos asesinatos con lanzas prueba que es posible escapar de la lógica inexorable de la enemistad. La revancha no explica cómo ni por qué los ciclos de matanza empiezan y acaban. No es la muerte **per se** la que ocasiona la muerte sino las opciones y los actos de los que interpretan sus obligaciones de venganza cultural y socialmente.

Algunos informantes señalaron el papel de los *ahuene*, grandes hombres y mujeres (dadores-de-fiestas, dueños de las fiestas), en mantener la paz entre los hermanos -sus hijos y sobrinos- que trataron de

dividir su grupo doméstico y establecer sus propias unidades residenciales autónomas con sus seguidores. Gracias a estos grandes hombres y mujeres los tiempos de paz eran también tiempos de prosperidad y crecimiento. En su calidad de pacificadores, encontraron otros canales fuera de la venganza para resolver los conflictos sociales. Lograron casar a todos los hombres de la nueva generación dentro de la localidad. Hacían que la gente trabaje en grandes plantaciones de yuca y plátano y ofrecían numerosas fiestas. La gente tenía muchos niños y vivían bien mientras las casas comunales crecían en armonía. En el siguiente capítulo volveré a discutir el importante papel que cumplen estos individuos, y la formación de los grupos residenciales en tiempos de paz. La presente discusión tiene por objeto los conflictos entre los grupos domésticos autónomos antes que las relaciones entre los grupos domésticos aliados que compartían un mismo territorio. Por ahora basta anotar que los grupos domésticos son considerados completamente autónomos y autosuficientes y las relaciones entre co-residentes absolutamente pacíficas. Entre co-residentes no se puede expresar ninguna ira. Los conflictos se evitan principalmente a través del retiro temporal. Evitar el conflicto huyendo es considerado no solamente esencial[16] sino también antitético a la muerte por venganza, la institucionalización del conflicto. Sin embargo, la característica paradójica de las casas comunales y los grupos de casas comunales aliadas es que las nociones de co-residencia común y vecindad, que definen "nuestro" grupo (*Huaoranimoni*) en oposición al grupo de los "otros" (*huarani*) son ambiguas y fluctuantes.

Hasta aquí hemos visto como las expediciones de venganza crean la categoría de "enemigos" como antitética en cuanto a la de parentesco y la de co-residencia. Más adelante examinaremos con más detalle los mecanismos por los cuales el asesinato con lanzas define la co-residencia, después de haber abordado la cuestión de la creación de parentesco a través de estas matanzas. Mi propuesta dice que, al crear el parentesco, la muerte con lanzas crea historia de varias maneras relacionadas.

En primer lugar la muerte involucra exclusivamente a los Huaorani considerados *huarani*, es decir, a los "enemigos" y a los "otros". Como tal la muerte crea al "otro" y establece las fronteras entre los que, viviendo separados, en adelante dejan de estar relacionados y son enemigos potenciales. Con excepción de las incursiones contra los no-Huaorani, las matanzas procuran por lo general erradicar a todo un grupo de "otros" y no a sus miembros individuales. En este sentido no sólo crea diferencias en el presente sino que excluye alianzas futuras según lo he mencionado anteriormente. En segundo lugar, el acto de matar reafirma los lazos de parentesco entre los que han sido víctimas y los que han tomado represalias. Matar a los parientes se considera una "conducta animal", mientras que la venganza por la muerte de un pariente es propiamente humana y moral. Por el contario, no se espera que una persona vengue la muerte de un pariente afín. Además, el parentesco es un freno al homicidio. Los que no tienen parientes están en una posición social débil y se convierten en blancos fáciles dado que nadie venga su muerte. En suma, el acto de matar hace visible el parentesco.

En tercer lugar, se recuerda a las víctimas y sus nombres pasan a la generación siguiente con más fuerza. Los niños y el cónyuge de una persona asesinada pueden exigir que se les permita vivir en el área donde murió la víctima. Las personas fallecidas cuya muerte ha sido vengada quedan fijas en la memoria de los vivos de tal modo que el parentesco no se separa del asesinato. Cuando se les pregunta sus genealogías, los Huaorani entran en largas historias de toda la enemistad y los asesinatos que ocurrieron en su grupo de parentesco, pero no pueden dar detalles acerca de otros grupos. Finalmente, el asesinato puede conducir a la reafirmación de lazos de parentesco en cierto grado olvidados. En marcado contraste con otros grupos amazónicos como los Shuar o los Yanomami, para los cuales la guerra crea una mayor concentración de población (Descola, 1981; Chagnon, 1968), las prácticas homicidas de los Huaorani provocan la dispersión. Los miembros de los grupos domésticos perseguidos buscan la protección de parientes

remotos, ya que su primera obligación hacia los parientes es la de ofrecer refugio. La concentración es una señal de paz y crecimiento: cuando los hermanos viven en el mismo grupo residencial de casas comunales y cuando éstas se unen para celebrar fiestas y matrimonios.

2.5. Dejar morir y enterrar vivo

En sus historias sobre los tiempos antiguos mis informantes enfatizan el hecho de que los Huaorani son seres humanos de verdad por dos razones principales: una porque cazan y comen animales arborícolas, y otra porque no comen a otros seres humanos, caníbales o animales peligrosos a los que han dado muerte. Los matan para eliminarlos (véase fig. 1). Además, parecía que diferenciaban las muertes ocurridas dentro de la casa comunal de otros tipos de muerte. No se mata a los co-residentes sino por razones humanitarias. El "gerontocidio", por ejemplo, se practica a petición de ancianos o ancianas enviudados que no pueden aceptar la pérdida de su autosuficiencia, o el hecho de que "se convierten nuevamente en bebés". La dependencia frente a la propia descendencia es inadmisible y contradictoria. La vejez es problemática porque, de un lado, la autonomía personal es un valor trascendental en el sistema moral, pero, de otro, los niños han sobrevivido gracias al cuidado de los padres. La idea de que uno debe terminar con la vida cuando pierde la capacidad de productor individual que entrega tanto como recibe es algo muy triste[17]. Sin embargo, los progenitores, y en especial las madres, tienen el derecho a recibir ayuda en su vejez: sin su cuidado sus hijos no hubieran crecido y no estuvieran vivos. Es obligación de un hijo alimentar a su anciana madre. La residencia es uxorilocal pero se espera que los hijos casados ayuden a sus padres más que a sus suegros, aunque no hay una regla que lo determine, y en algunos casos, pueden crearse tensiones entre marido y mujer.

Existe un mito acerca de una anciana que fue abandonada por sus hijos porque era demasiado vieja para caminar hasta la nueva casa: "Madre, si usted podría caminar rápido como antes, la llevaríamos con nosotros. Pero tiene que quedarse en la hamaca hasta que venga la

muerte... Esta es la última vez que la alimentamos. Cuando regresemos usted ya estará muerta y no encontraremos más que sus huesos". La historia dice que la mujer estuvo de acuerdo con sus dos hijos, y les vio partir con sus mujeres y sus hijos, mientras ella se quedó sola en la casa vieja. Sin embargo, no murió porque su primogénito regresó de la tierra de los muertos para cuidarla:

"Trabajó toda la noche. En la mañana una gran casa nueva de palmeras se levantaba en medio de los huertos de yuca y las plantaciones de plátano. Dentro de la casa colgaban de las vigas racimos de plátanos maduros y debajo de una gran red de pescar llena de maní había ollas de barro con maíz. La leña estaba apilada a un lado, y había grandes ollas con agua y yuca. El hombre estaba muy sediento y pidió a su madre que le preparase bebida de plátano, de la que tomó un recipiente tras otro. Salió a cazar y cuando regresó cargado de monos y pájaros, su madre estaba tan joven como antes de su boda.." (tomado de la versión recogida por los misioneros del ILV de un viejo mito contado por Guiqueta, 1975).

Esta leyenda expresa con toda claridad los sentimientos contrarios de los jóvenes en relación con los ancianos. Dentro de la casa comunal los Huaorani practican una forma de repartición basada en su función de productores independientes. Sin embargo, la niñez y la vejez son épocas de dependencia inevitable. En consecuencia, los jóvenes deben devolver el cuidado que recibieron en su infancia alimentando a sus padres. Sin embargo, la reciprocidad viola el principio de la participación porque se basa en la necesidad, y porque los jóvenes adultos casados tendrían que satisfacer a dos tipos de dependientes, sus padres y sus hijos.

Los Huaorani no dicen directamente que el infanticidio, al igual que el "gerontocidio", sea un gesto de cariño. Sin embargo, con frecuencia se dice que los niños son enterrados vivos con sus padres o abuelos agonizantes "para que les acompañen en el más allá", "porque eran los hijos favoritos de los fallecidos", o "para no dejar que la abue-

la muera sola". No es fácil recoger información cuantitativa concerniente a este tema. De los casos que he reunido, parece que los niños que en el pasado eran enterrados vivos con sus padres o abuelos fallecidos eran bebés de ambos sexos. Hay muchos casos de niños de ambos sexos que escaparon después de haberse enterado que debían ser enterrados vivos si moría uno de los padres; pero sólo tengo reportes de padres que amenazaban a sus hijas (en especial a muchachas prepubescentes) con enterrarlas vivas si ellos morían. No he escuchado historias de mujeres que mueren y son enterradas con un hijo mayor, aunque algunos informantes mencionan que "cuando mueren el padre o la madre, los co-residentes tienen que enterrar a sus hijos con ellos", y que "cuando moría una abuela, se enterraba viva a la nieta con ella"; y "cuando moría cualquier persona, se enterraba vivo a un niño para que acompañase al difunto en el otro mundo". Las citas siguientes lo ilustran:

"El padre de Oncaye murió cuando ella era muy pequeña, y su madre Titera casi la enterró viva con el difunto. Oncaye se salvó gracias a la intervención de su abuela Boica, que decidió criarla como a su propia hija. Cuando Oncaye era adolescente, su tía Nemo murió a manos de los *cohuori* cerca del Napo. Los hermanos clasificatorios de Oncaye estaban furiosos y después de haber enterrado a Nemo, uno de ellos, Dabo, mató a Boica la abuela; "¿Cómo podía seguir viva una mujer vieja e inútil cuando la joven y bella Nemo ya estaba muerta?". Oncaye huyó, ya no tenía protección y le sobrecogía el miedo de morir en manos de Dabo" (Ahua, uno de los primos cruzados de Oncaye).

"Cuando Tare murió, su hermano quiso matar a los dos hijos mayores de Tare porque ahora eran huérfanos. Su madre había muerto mucho tiempo antes de que Tare se volviera a casar. Me opuse al homicidio, y por eso ellos se pusieron furiosos y quisieron matar a la anciana madre de Tare. Tampoco les dejé. Entonaron canciones de pelea por algunos días..."(P. Chimbo, primer profesor de Dayuno).

"Los niños cuyos padres habían muerto asesinados a veces se quedaban solos en el bosque para ser devorados por los tigres. Pero se criaron solos; sabían cómo conseguir alimento. Cuando llegaban a la edad de dieciocho o veinte años, salían a buscar esposas y a tener hijos. Entonces regresaban río abajo y mataban a los asesinos de sus padres" (Uhue, hijo de un gran guerrero).

"Nenquihui fue asesinado por Dyuhue y Nemunka. Después de una noche de sufrimiento, seguía vivo y pidió ser enterrado con su hijo Bay. Su mujer se rehusó a darle su hijo, y más bien lo enterró con su tierna hija" (Bebantoque, la mujer de Bay).

"Mi padre murió cuando mi madre estaba embarazada de mí. Cuando ya era niño, mi hermano mayor murió por la mordedura de una serpiente. Mi madre dijo: "¿Por qué vives tú cuando mi hijo mayor está muerto? Quiso abandonarme y se negó a llevarme en el portabebé. Mi hermana Game se apiadó de mí e hizo feliz mi niñez" (Guiqueta en el audiovisual del ILV "Diles que no somos Auca, somos Huaorani", 1988).

Aunque la gente suele olvidar estas muertes, matar bebés no deseados y enterrarlos junto con la placenta en el bosque parece haber sido una práctica corriente. En la mayoría de los casos se mata a estos bebés porque son deformes. En algunos casos las madres han sido abandonadas por sus esposos, o han decidido dejarlos. En otros casos se mata a las niñas porque tienen algunas hermanas y ningún hermano. Broennimann, que visitó a los Caruhueiri en 1981, informa que este grupo habían matado al niño de Ñahuane poco antes de su visita. Ñahuane era la esposa mayor de Caruhue. La esposa menor, Cacare, había estado embarazada al mismo tiempo que Ñahuane y también había dado a luz una hija. Se decidió que la hija de Cacare viviera pero la de Ñahuare tenía que morir (Broennimann, 1981: 129). Nueve años después, cuando les entrevisté , no hicieron mención de esta muerte para nada.

La mayoría de los infanticidios, al igual que los gerontocidios, son decididos a nivel colectivo por el grupo doméstico, Sin embargo, los infanticidios son realizados por la madre y ella tiene la decisión final. Los residentes de la aldea pueden salvar la vida de los niños cuyas madres preferirían matarlos, siempre y cuando se responsabilicen completamente de estos niños hasta que sean independientes. Sin embargo, no pueden matar a un niño cuya madre quiere tenerlo: la decisión es de su exclusiva responsabilidad. Ha habido casos en que los padres han matado al feto en partos difíciles para salvar la vida de la madre. Esto es una reversión interesante de la situación que se encuentra en un mito popular, en el cual los esposos lanceaban a sus mujeres embarazadas hasta matarlas y les abrían el vientre para sacar al bebé. No había otra forma de sacar un bebé a la luz. Les daba mucha pena a los maridos matar a sus esposas y tener sólo un hijo. Los niños eran criados por sus padres con jugo de *jicama* (planta no identificada). Según este mito, esta tragedia se dio hasta el día en que un ratón les enseñó como dar a luz a través de expulsión muscular.

Para finalizar, el infanticidio y el gerontocidio son las únicas formas legítimas de matar a los parientes. Enterrar vivo a alguien es una señal de duelo y respeto. Por esa razón, este tratamiento lo reservan para sus parientes cercanos. Las lanzas sólo deben matar a "los otros".

2.6. La espacialización de la muerte

Durante el trabajo de campo, pronto me di cuenta en qué grado el arte de matar es todavía de gran interés para los Huaorani. Distinguen claramente entre matar y cazar. Mis informantes dicen que no "matan" animales sino que los "cazan". En ocasiones hablan de animales que matan a otros animales, por ejemplo un jaguar a un venado. La caza u *ooinga èengui po* (literalmente, "traer carne muerta a casa") se practica con flechas envenenadas de cerbatana. Ir de caza también se puede traducir como *oonte go,* que significa ir a soplar. En lugar de decir "matar a un animal" se dice "soplar animales" *oinga huo oo o oongui*. No hay un término genérico para designar a los "animales" fuera de la palabra *ooingairi* que de hecho significa animal de caza y se refiere directamente al acto de matar al animal con la cerbatana. Al pecarí *urè* se mata con lanzas, las misma que se usan en la guerra. Hasta donde conozco las mismas palabras se usan para designar el acto de matar a la gente y cazar al pecarí.

Los mitos y las "historias vividas" siempre hablan acerca de matanzas con lanzas. Es inconcebible desplegar conductas de violencia física (golpes, palos, puños) como hacer la guerra y vengarse de los enemigos, sin usar lanzas. Las *lanzas* hacen posible la muerte de otros Huaorani. Antes sólo había lanzas de madera de balsa suave y no se podía matar, hasta que:

"Los Huaorani conocieron al hijo del sol en lá playa. Les envió cuchillos y piedras del cielo. Le recibieron como un sobrino en su hogar. El niño les enseñó a hacer lanzas con madera de palma chontaduro. Estas lanzas eran muy buenas para matar. Desde entonces los Huaorani han matado más y más gente" (**Guehua**).

Este mito contiene algunos elementos reveladores que señalan la importancia social de la muerte por lanzas y su significado cultural. La madera de chonta, la más dura de la selva, también se la usa para la fabricación de cerbatanas. Los árboles de chonta crecen más lentamente que otros árboles de la selva, y el fruto se vuelve comida diaria en tiempo de maduración y base para la preparación de bebidas ceremoniales. Se siembran árboles de chonta en las áreas donde vivieron y murieron los abuelos. Sus hijos regresan todos los años durante la estación en que la palmera da frutos. Los nietos en algunas ocasiones establecen nuevas casas comunales cerca de estas plantaciones. Se dice que los árboles de balsa crecen donde muere la gente o donde la gente "los dejó". Es una vegetación de crecimiento secundario, una de las primeras en crecer en los viejos huertos o en las zonas desmontadas abandonadas. Cuando entran en la adolescencia, los abuelos perforan

las orejas a sus nietos con una aguja de chonta, y les insertan zarcillos de balsa en los orificios. Las correlaciones que trazo entre la materia prima del bosque, los rasgos generacionales, las armas y los adornos corporales todavía son provisionales, pero sí indican la importancia cultural de las lanzas y el uso social de la muerte causada por ellas[18].

Vivir es *quehue*, morir *èmèhuo huè*, y matar *hueno*. *Hueno* también significa "estar ansioso". Morir de vejez es *ononqui (hueigamba) hueni* (literalmente, "morir sin razón")[19]. Estar muerto o ser muerto son nociones en su mayoría intercambiables: ambas pueden ser traducidas como *hueni*. Matar con lanzas (*tapaca tenonani*) es la expresión de muerte más común. En la lengua huao la acción seguida de la reacción es una estructura sintáctica ampliamente usada. De hecho, matar tiene que expresarse propiamente como "él le/la mató y él/ella murió" *huenonga huentapa*. Esta estructura gramatical concuerda perfectamente con la idea de que la muerte nunca es natural, sino siempre causada por una acción humana. Cualesquiera que sean las causas de la muerte (las lanzas, la fiebre, la mordedura de serpiente, los accidentes como ser aplastado por un árbol, etc.), se considera que todas son el resultado directo de una acción humana. Dado que la muerte y el asesinato están íntimamente asociados, morir a menudo se expresa con la forma *huenonga huentapa*. Con respecto a la idea de guerra y los valores comunes de valentía y gloria que la acompañan, se demuestra la misma insistencia en el acto de matar antes que en su valor cualitativo. Los héroes o los grandes guerreros son "aquellos hombres "guerrilleros" (como ahora dicen los jóvenes en español) que han matado con lanzas a muchos", *mono huemeiri ingatimba onguiyè nangui tenonte onte huegarainimpa*. Guerra se traduce como "mucha matanza"; jefe de guerra, como ya vimos, es "él que dice que maten, como resultado de lo cual la gente muere" *aroquanqui anga tenonte huegari nimba;* una declaración de guerra equivale a "enojarse, como resultado de lo cual, otros mueren" *pii inte huenacaimba*. Es bastante difícil dar una idea clara y definida de lo que es la muerte para los Huaorani, porque ellos mismos no tienen una concepción definitiva de lo que ocurre cuando uno está

muerto[20]. Hay muchas explicaciones diferentes, por ejemplo, del proceso por el cual la fuerza espiritual sale del cuerpo[21].

Antes de proseguir con el examen de cómo los grupos domésticos usan el asesinato con lanzas para resolver sus conflictos, es necesario subrayar las prácticas de enterramiento. Por lo general, se deja que el cuerpo se pudra. Sólo se entierra a los que han muerto con lanzas, en especial a los que están agonizando. No hay ritos funerarios. El entierro es una señal de compasión y reconocimiento social. El espíritu deja el cuerpo después de unos días, y puede ir a la tierra de los muertos o regresar a la tierra para ser devorado por las termitas. Después de su muerte todavía se llama a los difuntos por sus nombres, que en ese caso tienen un sufijo *-huori*, que indica su nuevo estatus social de difuntos. No se olvida a los muertos, se los mantiene en las genealogías. Los que llegaron a la madurez antes de morir, es decir, los que estuvieron casados y tuvieron hijos, los que han cultivado un gran número de huertos de yuca o han celebrado muchas fiestas, son recordados con más intensidad ya que su existencia ha dejado más huellas. La propiedad de los difuntos debe ser abandonada. El grupo doméstico se traslada a otro sitio y los senderos de cacería junto con los huertos del difunto son devueltos a la selva. Dejan de formar parte del reino cultural para confundirse nuevamente con la naturaleza salvaje. No se erigen tumbas ni se conservan los huesos, pero la memoria del fallecido da nuevos lugares al bosque. Los rasgos topográficos del paisaje se conocen según su nombre. Dichos lugares, conocidos por la mayoría de los grupos huao, pasan del reino de la naturaleza salvaje a convertirse en marcadores sociales. De esta forma la muerte se vuelve una fuente de conocimiento histórico recordado mientras se realizan actividades forestales. Los nombres de los difuntos pasan a los bebés. Los fallecidos son recordados por las muertes que ocasionaron. La pérdida de personas consideradas útiles para la sociedad tiene que ir acompañada del sacrificio de un miembro "inútil" del *nanicabo*, como un niño o un anciano, o de la muerte de un enemigo. Dado que todas las muertes son vistas como asesinatos perpetrados por agentes humanos, toda

muerte tiene que estar compensada con otra muerte. Toda muerte es socialmente significativa y llega a ser una pérdida social; toda muerte clama venganza. Sólo se puede reparar la pérdida con otra pérdida.

Pese a que mis informantes evadían el problema de los cadáveres y los espíritus, existía unanimidad entre ellos con respecto a que la vida continúa después de la muerte de manera muy parecida a la "vida viviente". La diferencia es que "ocurre" en otro territorio, al norte del Río Napo, donde el cielo se encuentra con la tierra[22]. Algunos dicen que ocurre en el cielo, otros dicen en una planicie que está más allá del mundo de los bosques. En cualquier caso, la gente tiene que llevar pequeñas espinas de chonta a cada lado de la nariz para poder pasar a la tierra de los muertos, vigilada por un gusano gigante o una anaconda. Los que no llevan las espinas son relegados a los bosques, donde son devorados por las termitas. La vida en la tierra de los muertos es tan placentera como la vida terrena. Se dice que el trueno es el ruido de los antepasados muertos que están celebrando una fiesta. Los muertos cazan, recolectan frutos y cultivan huertos como los vivos. Todas las plantas y los animales que se usan en este mundo, una vez consumidos, dan una sombra que va a la tierra de los muertos para que ellos a su vez consuman estos alimentos. En suma, la vida de los muertos es exactamente simétrica a la vida de los vivos. Tan cierto es el reflejo que incluso los muertos mueren y se trasladan a otro territorio más alto del cielo, que, según alguna gente, está compuesto de cuatro niveles. Una consecuencia de ver la tierra de los muertos como otro territorio, reflejo exacto de la sociedad de los vivos, es que la población muerta tiene que estar integrada por el mismo número de hombres, mujeres, niños, jóvenes y viejos, que la viva. Con excepción de los ancianos y las personas viudas, los adultos deben morir con uno de sus hijos. Los huérfanos no pueden quedarse en su unidad residencial parental, a menos que los padres sociales decidan adoptarlos. Al parecer los padres están íntimamente asociados con sus hijos, los cuales ciertamente forman parte de su carne; de modo que los hombres casados con hijos no dejan atrás su identidad de padres.

He descrito con cierto detalle algunas creencias acerca del entierro y la muerte, porque las encuentro unívocas en un aspecto: la muerte es una ausencia. No es tanto el fin de la vida sino la continuación de algo muy parecido a la vida, pero en otro lugar. Esta representación de la muerte parece indicar que lo que preocupa no es la vida postrera o el fin de la vida sino el hecho de partir y separarse de los convivientes. La muerte siempre es traumática y causa estallidos de ira incontrolables entre los co- residentes que han perdido a un familiar. La agresión que desemboca en la muerte enfurece a los vivos porque significa la partida no deseada de un pariente querido. Morir es la forma más extrema de partir, un adiós que no puede ser mitigado por una nueva visita. Que la muerte y la partida sean dos actos equivalentes, se demuestra por el hecho de que alguien que haya dejado el territorio de su casa comunal y sus aliados no puede regresar jamás, ni siquiera de visita porque se lo considera *muerto*. Los que regresan no son gente verdadera sino sus malos espíritus (*huene*), y deben morir antes de que tengan la oportunidad de hacer daño a los vivos.

En resumen se puede decir que en vista de que toda muerte es considerada como resultado de la voluntad humana, siempre es un asesinato. Asesinar es un acto que implica cierto control social sobre la vida y la muerte. La muerte crea un orden atemporal en el sentido de que existe una vida en el más allá, pero lo relevante en este punto es que, si la muerte no es el fin, la vida después continúa en otro territorio. La muerte es un concepto espacial más que temporal. Esta representación es consecuente con los conceptos nativos del "otro" y la identidad. Se define en muchos aspectos a los co-residentes como individuos idénticos, pero como veremos en el capítulo siguiente, los hermanos que viven en territorios diferentes (como consecuencia de alianzas matrimoniales) se consideran diferentes e inclusive no relacionados.

Vivir la vida después de la muerte no es ni mejor ni peor que vivir en este mundo; es vivir en otro territorio, la tierra de los muertos, y por esa razón, llegar a ser otro. El cielo es concebido como una estruc-

tura de varias capas, de modo que el muerto también muere en algún punto y pasa a un territorio más distante. Que la muerte crea un distanciamiento más espacial que temporal lo ilustra el hecho de que, según las creencias locales, los que dejan el grupo doméstico están muertos. Los cantos e historias demuestran que la muerte tiene que ver con la exclusión y la distancia. Las hermanas suelen llorar por la pérdida de sus hermanos, casados que viven lejos de ellas en otros grupos. Otros cantos acerca de hermanos que murieron alanceados por los enemigos usan las mismas expresiones de separación y distancia física. Lo que interesa a nivel social no es que estén vivos o muertos sino que no están presentes.

Para terminar este punto y relacionarlo con el argumento general del capítulo, podemos decir que la muerte es espacializada, es decir representada como vida en otro territorio. Por lo tanto, es necesario anotar que el derecho de vivir (conceptualizado como el derecho de estar en este mundo) precede a la elección de vivir con un grupo de personas en particular. En este sentido matar fuera del grupo tiene que ver con matar dentro de él. Cuando aumentan las presiones externas, ponen en ejecución su impotencia practicando la muerte por lanzas entre ellos mismos. Finalmente, se ha encontrado que la matanza endémica y la disrupción frecuente de la vida grupal refuerza el sistema de valores huaorani que da importancia a la igualdad absoluta y a la autonomía personal de todos los individuos desde una temprana edad. En efecto, dos moralidades opuestas aparecen en la creación de los tiempos de paz y los tiempos de guerra, ambas necesarias para la reproducción social. La primera brinda prosperidad y crecimiento a través de las alianzas matrimoniales. La segunda ofrece venganza por la muerte de los parientes así como la autonomía perfecta que se da en la no-alianza, o sea en la autarquía y la endogamia.

2.7. Muerte con lanzas, matrimonio y creación de la comunidad viva

En varios puntos de este capítulo, la discusión del homicidio por lanzas practicado por los Huaorani nos ha llevado a hacer uso de un

número de nociones relacionadas con la definición de aliados versus enemigos, o de "nosotros" versus "otros". Ahora que hemos demostrado el papel determinante que juega el homicidio por lanzas en la demarcación de estos límites sociales, es necesario examinar más detenidamente su clasificación emic. Tal como se discutió anteriormente en este capítulo, la oposición entre *Huaorani* (los que hablan la lengua huaorani, los seres humanos) y los *cohuori* (todos los que no son Huaorani, los forasteros caníbales) es clara y no necesita mayor análisis.

El siguiente concepto, el de "otros" o enemigos (*huarani*), es más problemático. En su sentido más inequívoco se refiere a los grupos que no pueden encontrar un ancestro común, pero que sin embargo sienten una descendencia común porque hablan la misma lengua. Al encontrarse, lo primero que hacen es comprobar el acento del otro. Hoy en día, siguen existiendo dos dialectos distintos (posiblemente tres -Peeke, 1990, comunicación personal), el occidental o dialecto de río arriba (*guerëcape*), y el oriental o dialecto de río abajo (*gahuape*). En segundo lugar comparan sus apellidos para ver si tienen un ancestro común. Los grupos *huarani* que no pueden trazar ninguna conección genealógica se consideran grupos relacionados por lazos consanguíneos olvidados. Sin embargo, el hecho de que el lazo se haya perdido es un indicador de hostilidad; entonces, también se consideran enemigos potenciales. Se cree que el contacto con los *huarani* es muy peligroso y en consecuencia se debería evitarlo. Es común que los *huarani* vivan en territorios separados, con grandes zonas en medio para que no se conozca la posición exacta de sus respectivas residencias y huertos.

No es posible definir la noción *huarani* sin acudir a la noción de "nosotros el grupo" (*huaomoni*), a la cual se opone. Sin embargo, definir el término *huaomoni* con cierta precisión es todavía más provisional que definir el término *huarani*. En cualquier caso parece que *huaomoni* se refiere a todos los grupos domésticos que se encuentran en

una misma unidad territorial, es decir, en una región limitada por "zonas de amortiguamiento" que la separan de otras unidades territoriales. En otras palabras la gente que se identifica como *huaomoni* vive generalmente en dos o tres casas comunales que forman un "grupo" (puede que dichas casas se hallen a gran distancia una de la otra). Un grupo *huaomoni* comparte un territorio de caza sobre el que tiene derechos exclusivos. Estos derechos, sustentados en el constante transitar dentro de las fronteras territoriales y en la mantención de los senderos de cacería, son defendidos de los invasores. Los senderos tienen el nombre de los hombres que los abrieron y los usan para la cacería. A lo largo de estos senderos se deja un gran número de marcas, tales como plumas, hojas tejidas o palos rotos. Las pisadas funcionan como cédulas de identidad. En los tiempos antiguos, el ver a un desconocido en el territorio de caza llevaba a la planificación de represalias inmediatas.

Hay características adicionales que definen a un grupo *huaomoni*, que no se identifica en primer plano por la participación en un territorio de caza común, sino por medio de las visitas regulares, las fiestas, y de manera más determinante todavía, las alianzas matrimoniales. En suma, los *huaomoni* viven en diferentes casas comunales dentro de las fronteras de un territorio de caza bastante estable, se visitan con regularidad, festejan juntos, y en casos ideales, se casan dentro del grupo. Estos vínculos están a menudo simbolizados ya que el grupo *huaomoni* suele llevar el nombre de su miembro más prestigioso y respetado -el líder de la casa comunal principal. Es probable que él (o ella) sea una figura importante en la conservación de la unidad del grupo regional. La naturaleza endógama de estos grupos regionales, las reglas matrimoniales, y el concepto de grupo doméstico serán tratados más ampliamente en los capítulos 3 y 4.

Es necesario presentar un último concepto nativo, el de *guirinani* (parientes), antes de pasar a las alianzas matrimoniales entre los grupos *huarani*. Aunque el término *guirinani* se emplea a veces colectivamente, se usa principalmente para referirse a los parientes sanguíneos que viven en una casa comunal diferente y a veces en territorio de caza[23]. Los matrimonios con *huarani* son inaceptables, a menos que se pueda establecer un lazo tal como lo expresa la frase *tomenga mona huenguicaya impa* ("él es potencialmente mi cuñado-primo cruzado"). Estos lazos por lo general son renovados gracias a una relación con un *guiri*, es decir, un pariente consanguíneo que salió del grupo *huaomoni*.

Unos cuantos casos ilustrarán este punto y aclararán los riesgos potenciales del contacto renovador con parientes alejados. Por ejemplo, a finales de los años cincuenta, dos grandes grupos *huarani* estaban en guerra, los *Moipairi* ("los de Caña") y los *Guiquetairi* ("los de Guiqueta"). Ocho años después de una incursión en la que murió la mayoría de los *Moipairi*, los dos grupos casi se habían olvidado el uno del otro, incluso no conocían su localización exacta. Sin embargo, Caña había vivido con Guiqueta cuando niño y dos mujeres del grupo de Caña vivían con los *Guiquetairi*.

Los Huaorani que viven hoy en día en el Parque Yasuní y a lo largo del Cononaco son también un buen ejemplo de esta dicotomización del espacio social entre "nosotros" y los "otros", y de la flexibilidad de las fronteras entre los dos grupos *huarani*, y las casas comunales que los componen (véase fig. 2). Tal como lo muestra el cuadro 2, cada casa se divide por cortos períodos para ir a diferentes huertos. Sin embargo, no se altera su identidad en cuanto grupo doméstico alrededor de un "líder" (*ahuene*) y la pertenencia residencial es muy estable[24]. No obstante, los patrones de alianza y unidad, o alternativamente de enemistad, fluctúan tanto entre los grupos *huarani* como entre los grupos domésticos que componen cada grupo *huaomoni*. Mientras estuve en el campo pude observar un cambio radical en las relaciones entre los tres grupos del Cononaco. Durante mi primera visita, el grupo de Mima y el de Caruhue (su hijo) se visitaban constantemente, siendo vecinos cercanos. El grupo del hermano mayor de Mima, Quempeiri, estaba más alejado. Desconozco el origen de las tensiones

entre los Caruhueiri y los Mimairi (¿se deben a la hostilidad entre Caruhue y el esposo de su hermana después del nacimiento de su segundo hijo? ¿o se deben a un desacuerdo entre Caruhue y su hermano menor que pertenece al grupo doméstico de su madre?), pero el hecho es que los Caruhueiri finalmente se trasladaron a un lugar lejos de los Mimairi, quienes a su vez se acercaron al grupo del hermano de Mima (los Quempeiriri) poco después de la ruptura.

El último ejemplo se refiere a la relación cambiante entre estos tres grupos del Cononaco y los del Yasuní. Hace algunos años eran enemigos y no sabían la posición exacta de sus lugares de residencia porque una extensa "no-man's land" separaba sus respectivos territorios. Cierto día, obligados por las circunstancias -así lo asegura Quempeiri- él y su primo cruzado Menga partieron hacia el norte a restablecer los contactos, porque había una severa escasez de esposas en el grupo del Cononaco. Menga tenía a su favor una relación del tipo *guiri* con Inihua, pero todavía era peligroso hacerlo y podía producirse un derramamiento de sangre. Sin embargo, todo resultó como se esperaba y, según se muestra en la figura 2, se celebraron algunos matrimonios entre ambos grupos. Sin embargo, no todas las alianzas matrimoniales fueron exitosas, ni mucho menos. Las alianzas citadas más arriba ilustran bien la violencia de la relación entre los grupos *huarani*, así como la fragilidad de la unidad *huaomoni* y la solidaridad, en particular entre los hermanos varones y los primos.

Estas historias ponen de manifiesto que el asesinato obliga a los grupos (tanto a los atacados como a los atacantes) a reestructurarse. Al comparar las consecuencias del homicidio desde el punto de vista del parentesco y del matrimonio, vemos que la guerra creciente favorece la constitución de la identidad de género en la obligación filial del hijo de matar a los asesinos de sus padres, en vez de las obligaciones conyugales del marido o la mujer. La muerte, al igual que el matrimonio, desequilibra la estructura social y obliga a los miembros a aceptar cambios no deseados. Durante tiempos de paz los hombres vienen a casarse (el

matrimonio es uxorilocal). En tiempos de guerra los hombres vienen a matar; para evitar la guerra con los *huarani* las mujeres dejan su casa natal y se casan fuera del grupo (las alianzas *huarani* suelen ser virilocales). Cuando hay paz y es factible una endogamia regional, las mujeres rara vez dejan sus casas comunales originales, incluso para ir de visita. En tiempos de guerra se refugian en otras casas comunales, a veces fuera de su afiliación *huaomoni* (en este caso encuentran refugio con un pariente *guiri* que vive en otra unidad regional).

Cuando las guerras internas recrudecieron durante los años cuarenta y hubo presiones por parte de los colonos blancos y los quichuas, las mujeres huyeron hacia el exterior. Se casaron con indios quichuas y trabajaron en las plantaciones de colonos blancos. Mientras los hombres intensificaban sus incursiones, las mujeres estaban más seguras fuera de su tierra que dentro de ella. Como los *cohuori* se estaban volviendo menos peligrosos que los belicosos Huaorani, la relación de los hombres con las mujeres se invirtió repentinamente. Los hombres empezaron a definir "el interior", mientras que las mujeres se convirtieron en intermediarias con la sociedad *cohuori*. Huir al exterior equivalía a una auto-exclusión, la negación de su identidad étnica, del matrimonio y de la uxorilocalidad.

Para resumir, los datos etnográficos ilustran el hecho de que las prácticas homicidas expresan una serie de tensiones, conflictos y contradicciones sociales que tienen que ver con el estado interno de la sociedad y su relación con el exterior. Entonces, la muerte al igual que el matrimonio desequilibran la estructura regional cuando hay escasez de cónyuges, obligando a los miembros a cambios no deseados. Entendiendo como la muerte pone en peligro a la comunidad de los vivos y la distancia de la comunidad ideal (cuando no es necesario arreglar ningún matrimonio fuera del grupo *huaomoni*) se comprende que el asesinato es un hecho social. Los Huaorani no usan la muerte para representar equívocamente el orden social como un orden eterno, sino para balancear las amenazas al estado ideal de la casa comunal. Se nie-

ga la aparente arbitrariedad de la muerte dado que ella es provocada por el asesinato, y por ende es predecible. Añadiendo más muerte a la muerte, la sociedad cree que la vida y la muerte están socialmente controladas. El asesinato por lanzas define la autoridad social que determina el tiempo y el lugar de la muerte, y controla quien tiene el derecho de vivir. De esta forma, la vida, definida como el poder de enviar a los seres vivos a otros territorios, sigue estando bajo el control humano. Matar a otros Huaorani, por lo tanto, es la acción social de *excluir.* Se opone a la caza en cuanto la actividad cinegética está dirigida hacia la alimentación y la participación.

En este sentido, la muerte desafía el orden social pero a su vez, recrea dicho orden. El asesinato por venganza permite a la sociedad retener el control de los procesos de la vida y la muerte. Este poder no es visto como la fuerza mítica según la cual la sociedad se ordena. El orden social que sigue siendo una meta inalcanzable sólo puede fundarse en la paz social. Como la paz nunca puede ser conservada por mucho tiempo, se considera que la muerte viene desde el interior de la sociedad, y no desde la impredictabilidad de la naturaleza. Por consecuencia, la muerte no es fuente de vida sino de más muerte. La muerte que sólo acarrea más muerte no tiene la capacidad de crear más vida. Conforme se agota la vida, los ciclos de decadencia siguen a los ciclos de crecimiento. En otras palabras, matar con lanzas es un signo de la impotencia antes que del control de la vida y la muerte. Matar no puede reproducir la autonomía de los grupos domésticos sin reproducir las condiciones de su desintegración, dada la naturaleza contradictoria de la negación del intercambio y la alianza. Dicha impotencia se demuestra también con el hecho de que los niños tienen que ser enterrados vivos con sus padres fallecidos. Aunque esta forma de infanticidio puede ser interpretada como un sacrificio, es mejor verla como una negación de "la muerte que da la vida". Las prácticas funerarias de los Huaorani no permiten el uso completo del poder y la energía liberados por la muerte como una fuente de fertilidad continua.

Según mi propuesta, existe una correlación entre estas prácticas funerarias y la concepción nativa de la abundancia natural, que en cierto sentido se opone a la idea de fertilidad. En el bosque tropical amazónico, el crecimiento y la descomposición se suceden constante y rápidamente. La abundancia natural es esporádica y efímera. Como no hay necesidad de crearla, se debe aprovechar la abundancia y disfrutarla. Si nada dura por largo tiempo en el medio del bosque tropical, lo que no se consume inmediatamente se pudre. Mi tarea en el capítulo 4 es demostrar que para los Huaorani no hay necesidad de sacrificio humano o de trabajo, y que la cohesión social depende de la abundancia y las fiestas. Conciben la sociedad como un ente fluctuante entre períodos de afluencia realtiva y períodos de abundancia. Esta concepción sustenta la idea de que ni la sexualidad humana ni el trabajo humano pueden crear fertilidad. La fertilidad no puede ser creada, existe naturalmente en forma de abundancia. Además, dado que la paz -no el homicidio- produce vida y crecimiento, los Huaorani expresan un interés real por la continuidad social. Como la continuidad tiene que ver con la alianza y el intercambio, y no con la apropiación de la naturaleza, el matrimonio es la piedra fundamental de la organización social y el matar con lanzas es la respuesta a las alianzas fallidas. Pese a que los Huaorani suelen considerar la apropiación de la naturaleza como no problemática, su complejo shamánico y la institución del *meñera* (los padres del jaguar) indican una cierta preocupación por el lazo existente entre el orden natural y el social. Este lazo no se refiere a la relación de los hombres con la vida vegetal, una relación que no se la concibe como predatoria. Se conoce el bosque, se sabe que es seguro y provee alimento. Pero con los animales hay una relación de competencia por los productos del bosque, en especial por las frutas. La violencia, la impredecibilidad y la agresión se encuentran entre los seres vivos, los animales y las personas. La fuerza física del jaguar es salvaje y tiene que ser vencida y dominada. La agresión física define con claridad la naturaleza del "otro", es decir, el peligro potencial de relacionarse con seres fuera de la casa comunal (*nanicabo*), ya sean animales, espíritus (*huene*), caníbales (*cohuori*) u otras tribus (*huarani*).

2.8. Conclusiones

Mi interés en este capítulo ha sido explicar la importancia del homicidio como institución que estructura la sociedad. Através de los datos etnográficos he demostrado que el matar con lanzas ha cumplido un papel histórico en la articulación de dos dimensiones de la sociedad, las alianzas matrimoniales y la autarquía, que se complementan y se contradicen entre sí, definiendo varios niveles de organización social. En este aspecto el homicidio se relaciona con la noción emic de intercambio e identidad.

En el nivel más integrador, el homicidio y las incursiones marcan la frontera infranqueable entre el mundo *cohuori* y el *Huaorani*. Marcan la solidaridad social y la unidad cultural de todos los *Huaorani*, "los verdaderos seres humanos", frente a todos los *cohuori*, los "extranjeros caníbales no humanos". La dicotomía interior versus exterior también se encuentra dentro del mundo *Huaorani*, aunque con una concepción diferente, porque esta vez diferencia a personas que se consideran a sí mismas verdaderos seres humanos. El nivel más amplio al que se aplica internamente la dicotomía es entre los grupos *huarani*. Se dice que estos grupos son los "otros", los "enemigos", radicalmente diferentes entre ellos, con variaciones dialectales y culturales menores. Ocupan distintas regiones separadas por zonas de amortiguamiento. Pero su aislacionismo no es total, ya que dos grupos *huarani* que están a ambos lados de una zona de amortiguamiento suelen contar con individuos relacionados por lazos de parentesco. Estos lazos quizás nunca se reaviven, o puede que se acuda a ellos cuando los parientes de diferentes grupos *huarani* decidan aliarse casando a los nietos. Pero antiguamente estas tentativas se consideraban peligrosas, y a menudo terminaban en asesinatos debido a dos razones principales. En primer lugar, el casarse con "otro" iba en contra de las reglas de matrimonio, y en segundo lugar, los matrimonios exitosos con individuos "otros" implicaban una residencia virilocal, que estaba en contra de la práctica normal de la uxorilocalidad tal como lo veremos en el capítulo 3. Los matrimonios exitosos entre grupos *huarani* redefinen quienes son los *huarani* ("otros") y quienes son los *huaomoni* ("nosotros"). En otras palabras, matar con lanzas es un acto que indica una falla en el establecimiento o la conservación de un grupo endógamo estable (los que comparten una unidad territorial y se llaman a sí mismos "nosotros"), es decir, la inclusión de un cierto número de grupos domésticos que se casan entre sí.

Finalmente, la noción de "dentro" y "fuera" también se aplica al nivel de la unidad residencial. En este nivel las mujeres casadas definen el "dentro", equivalente al núcleo de la unidad residencial, y su continuidad en el tiempo, mientras que los hombres casados definen el "fuera", no sólo porque provienen de una casa comunal diferente sino también porque tienen el poder de destruir a "los de dentro" (con los cuales se unen en matrimonio). Como lo vimos anteriormente estas muertes son motivadas por la venganza, y como tales definen las fronteras del parentesco, especialmente de los lazos de sangre entre padres e hijos, y entre hermanos, **más allá de la residencia**. Los hermanos, sin importar donde se casaron y donde viven, tienen que unirse para vengar la muerte de sus padres. Si no lo hacen se convertirán en *huarani*, en enemigos, lo cual significa que ya no son hermanos de sangre. Si los hijos tienen el deber de vengar la muerte de sus padres, las hijas y las viudas deben buscar refugio en la casa de sus hermanos o de sus hijos. El homicidio, controlado por los hombres, destruye la unidad de las unidades residenciales centradas en las mujeres. En consecuencia, al matar los hombres reafirman su poder sobre la muerte -y sobre la sociedad uxorilocal: ellos deciden a quien matar y cuando hacerlo[25].

Finalmente, si bien todas las muertes se pueden atribuir a la voluntad humana, esto no significa que el acto de matar corresponde a una acción social simple y uniforme. De hecho el asesinato es socialmente importante para los Huaorani porque existen diferentes formas de matar. Por ello el infanticidio y el gerontocidio, considerados como las únicas formas legítimas de matar a los parientes (de "dejarlos mo-

rir" como dicen los Huaorani), constituyen una categoría separada de homicidio. Los niños son el producto del matrimonio, de modo que cuando muere un progenitor, un niño tiene que morir también, ya que el progenitor sobreviviente puede negar la responsabilidad de criar al niño. La gente anciana que ya no es autosuficiente también tiene que morir. Incluso a este nivel la identidad del grupo doméstico se basa en las mismas nociones de autonomía personal y negación del intercambio.

Si bien los Huaorani mantienen la autarquía -la negación extrema del intercambio- frente a todos los *cohuori*, no puede ser tan perfecta al nivel de los grupos *huarani*, que están obligados a intercambiar esposas al menos una vez cada diez o veinte años, dado que el grupo *huaomoni* idealmente endógamo nunca está compuesto por más de cuatro o cinco grupos domésticos. En efecto, hemos visto que el grupo *huaomoni* puede persistir y seguir siendo endógamo sólo cuando se expande bajo el liderazgo de un "gran pacificador" (*ahuene*). En este sentido, el homicidio institucionaliza la tensión permanente entre un ideal de autarquía a todos los niveles de la sociedad y la necesidad material de intercambiar. En el caso considerado, la necesidad de casarse es el factor más crítico. Cada grupo doméstico tiene la capacidad de producir todo lo que necesita y ser económicamente autosuficiente, pero como unidad exógama no tiene la capacidad de reproducirse sin intercambiar mujeres con otras unidades.

De este modo se explica por qué el homicidio no puede estudiarse sin hacer referencia al parentesco. Incluso se debería empezar hablando del parentesco antes del homicidio, pero, como lo demuestra Lévi-Strauss en un artículo, la guerra, el comercio, el parentesco y la estructura social tienen que estudiarse *juntos* (Lévi-Strauss, 1943 (a): 139). Este autor también afirma que en las sociedades indígenas de Sudamérica, los conflictos violentos y el intercambio económico no sólo coexisten, sino que también constituyen dos aspectos diferentes del mismo proceso social. Desde su punto de vista, los intercambios co-

merciales entre los Nambikuara son de hecho la solución pacífica de las guerras, y las guerras el fracaso de los intercambios pacíficos (Lévi-Strauss, 1943 (a): 136). Exactamente lo mismo se aplica a los intercambios matrimoniales entre los grupos *huarani* y el homicidio en la sociedad huaorani, con la diferencia de que en este caso el homicidio y el intercambio se articulan en dos niveles. El asesinato al interior del grupo manifiesta sobre todo la dificultad de intercambiar esposas. El asesinato fuera del grupo implica el hecho de que la tribu se rehusa a establecer intercambios comerciales con los *cohuori*. En este contexto, la paz entre los grupos *huarani* se relaciona con la guerra fuera de la tribu, y esta última tiene que ser entendida dentro de un marco socio-histórico más amplio de economía política regional. Para los Huaorani (a diferencia de los indios quichuas), la economía regional y la organización política que se formaron durante la conquista española les ha relegado a las zonas de refugio en el interior de la selva (Whitten, 1978; 1985).

Algunos autores han mencionado la importancia de la economía política regional y el comercio para el estudio de la enemistad tribal (entre otros, Carneiro, 1978; Gibson, 1990: 141-144; Bennett Ross, 1984: 83-109). Estos estudios ofrecen una nueva reflexión sobre la guerra, que anteriormente había sido entendida en términos de factores ambientales limitantes (véase Vayda, 1976; Harris, 1977; Ross 1980; en especial Bennett Ross; Ferguson, 1984 y 1988; Balee y Harris). Además, el análisis contemporáneo de la guerra amazónica enfatiza la esfera política ampliada donde la guerra se alterna o combina con el intercambio (Menget, 1985: 129; Gregor, 1990; Albert, 1990), mientras se subraya el efecto de los acontecimientos históricos. En especial el análisis de Colchester sobre la guerra de los Yanoama asume una decidida postura diacrónica. Desde esta perspectiva, los cambios culturales y sociales provocados por el contacto han penetrado de tal manera que la antigüedad de las instituciones y costumbres que desempeñan una función específica en la permanencia de un intenso estado de guerra entre los Yanoama, no pueden ser evidenciados (Col-

chester, 1983: 43). Estos nuevos enfoques iluminan no sólo el complejo de conflictos entre los Huaorani en una situación de autarquía, sino también la relación dialéctica entre el homicidio fuera del grupo y el homicidio dentro del grupo, y sobre la relación entre el estado de guerra anterior al contacto y la pacificación posterior al mismo. Cuando los Huaorani hablan de la pacificación impuesta por el ILV como el inicio de una nueva era de paz, dicen con claridad que los tiempos de guerra pueden volver en los años venideros después de la muerte de los ancianos pacificadores de hoy.

Al finalizar este capítulo podemos volver a las interrogantes planteadas al principio y ver lo que dice la practica nativa del homicidio con respecto a la naturaleza de la "guerra". Los modelos de homicidio establecen una relación social con las víctimas, los parientes, los vivos, los parientes de los difuntos, y finalmente las fuerzas vitales cuando se trata de los padres de los jaguares. Como tales, estas formas de matar no fetichizan la violencia, tampoco la celebran o la glorifican. Los homicidas no se aprovechan de la fuerza vital de sus enemigos como lo hacen la mayoría de los cazadores de cabezas (Harner, 1974; Baron, 1978; Boelaars, 1981), ni aligeran el peso de la vida, como hacen los Ilongot (Rosaldo, 1980).

Si este caso muestra una clara relación entre la muerte y el intercambio social, no hay ningún fundamento en las representaciones estudiadas para ver una relación entre el homicidio por venganza y los intercambios de energía con las fuerzas naturales y sobrenaturales como es el caso de muchas otras sociedades. Por ejemplo, para los Shuar o los Tupinamba (Harner, 1974; Viveros de Castro, 1986), parece que la violencia colectiva y organizada entre las comunidades locales toma la forma de diferentes prácticas de agresión basadas en la misma idea de predación y "devoramiento" (Menget, 1985). Para los Huaorani, el matar con lanzas tiene que ver más con la **eliminación** de los grupos. La guerra, la enemistad y la venganza están motivadas por el deseo de controlar la localización -la espacialización- de la gente. Este hecho

puede estar relacionado con cuestiones más amplias concernientes al reclutamiento de co-residentes y la formación de grupos domésticos a discutirse en el capítulo 3. También puede estar relacionado con modelos de producción y consumo, según lo veremos en el capítulo 4.

Notas

1 Todavía no tengo los conocimientos necesarios para intentar una traducción literal completa de los cantos Huaorani. Los cantos o canciones son elípticos, metafóricos y sugerentes. Esto explica por qué las doce estrofas del canto anterior se traducen como un texto largo. Como otros cantos, transcribí y traduje éste con la ayuda de un informante, uno de los más capaces en español (pero muy lejos de dominar el idioma), cuya traducción libre se presentó consultando al cantante.

2 Oberem, 1971: 27, 217-19; Simson, 1886: 56, 153, 159. Simson resume con exactitud una perspectiva similar en el pasaje siguiente:

> "La población de estas regiones está compuesta por completo de indios puros de muchas tribus distintas [...] que pueden dividirse en dos grandes clases, llamados por los ecuatorianos 'Indios' e 'infieles'. Los 'Indios son los que hablan quichua, comen sal y son semi-cristianos; los 'infieles', denominados por otros 'Aucas', hablan lenguas distintas, no comen sal de modo regular, con excepción de algunos jíbaros, y nada saben acerca del bautismo ni de la Religión Católica". Alfred Simsom 1993:57

Simson añade que para los Inca la palabra "Auca" significaba, entre otras cosas, "infiel, traidor, bárbaro", y que en el Perú se usaba dicho término para los que se rebelaban contra el Inca. Oberem afirma que si la palabra "auca" designa a todos los enemigos de los Quijos que no eran quichua-hablantes, su uso por parte de colonos blancos y misioneros del siglo pasado estaba restringido a los grupos que vivían entre el Napo y el Curaray (Oberem, 1971: 27).

3 Peeke, 1973: 3. Marrelis & Stark (1985) afirman que varios nombres se han asociado con el grupo Huaorani, principalmente Záparo y Aushiri (escrito de diferentes maneras: Awishira, Abijira, Auxira, Awishiri, Avishiri, Abijira, Avigira, Abira, Ahuishiri, Avixira, etc.), pero que la lengua Huaorani es un ente lingüístico aislado. Peeke nota que la lista de palabras Ssabela elaborada por Tessmann corresponde a la lengua Huaorani. Tessman descubrió el grupo Ssabela

en 1930, y pensó que eran una mezcla de Gé, Arahuaco y Pano (Tessman, 1930: 298-303; Peeke, 1973; 3), Tessman consideró que los hablantes tuei eran un subgrupo de los Ssabela (Madrid: Editorial Gredos; 1984: 75). Esta hipótesis es interesantísima porque confirmaría que la lengua "Inemo dikama" mencionada por Steward en el *Handbook of South-American Indians* corresponde a los Tuei, Wau o Eimi, no identificados. Steward tomó este dato de Rivet, que había localizado a los Tuei en el curso superior del Curaray (Steward, 1948: (Vol. 6) 639).

Loukotka confirma que el Aushiri es una lengua aislada, diferente del Ssabela, Záparo o Huaorani (en J. Wilbert (ed) *Classification of South-American Indian languages*. Los Angeles: University of California Press. 1968). Es interesante anotar en este punto que la lista de palabras de Tessman para el Aushiri (1930: 486) no corresponde a la de Granja (1942: 118-19).

4 Para una información contemporánea sobre los Aucas-Huaorani, véase Blomberg (1956), que resume los testimonios de Up de Graff y Granja, añadiendo otros de misioneros, caucheros y militares que tuvieron encuentros violentos con los "Aucas". También ofrece una reseña de su expedición al Río Nushino. Para una historia de ataques más recientes, véase F. Santos Ortiz, *Los Ultimos Huaorani*, 1980: 219.

5 En el libro de E. Elliott, *Through Gates of Splendor* (1973) se pueden encontrar los diarios y las cartas de Saint, Elliot y Youderian.

6 Según Reeves, los Huaorani estaban familiarizados con las actividades estacionales de los Záparo que venían cada verano a pescar y recoger huevos de tortuga. Incluso permitían que los Záparo establecieran sus huertos estacionales de yuca en las márgenes del Alto Curaray (Reeves, 1982). La tradición oral de los Canelo-Quichua del Sarayacu, que han vivido en el Alto Curaray y el Sarayacu durante siglos también expresa un sentido de respeto mutuo de las zonas ecológicas y el rechazo tácito a todo contacto entre ellos y los Huaorani (J. Trujillo, comunicación personal). Véase también Reeves (1988) para una discusión de los recuerdos de los Quichua del Curaray de la época del boom cauchero, y su concepción de la historia como el proceso que marca su identidad civilizada (a través de su conversión al cristianismo y su consumo de sal) opuesta a la identidad salvaje de los "Aucas".

7 En suma, hemos visto que la primera información sustanciosa acerca de los Huaorani data del período en que varios aventureros, exploradores, misioneros, militares y funcionarios del gobierno describieron el territorio auca con

sus "feroces habitantes" y elaboraron mapas, en especial durante el boom del caucho, desde 1880 hasta 1920 (Pierre, (1887) 1983; Michaux, (1928) 1968; Up de Graff, 1923; Tessman, 1930, Granja, 1942).

Es también durante este período que ocurren los principales movimientos poblacionales con la intensificación de las actividades extractivas en el Napo y el Curaray, y el desarrollo de grandes haciendas de propiedad de las misiones católicas, de comerciantes peruanos y ecuatorianos, y de caucheros. El movimiento de los Quichua del Oriente coincide con el establecimiento de haciendas caucheras, de puestos militares y con el inicio de la exploración petrolera. Todas estas actividades requerían una fuerza de trabajo indígena. Los violentos encuentros con los Záparo y los Huaorani tuvieron sin duda su origen en la intensa explotación económica de la selva y la migración hacia el este por parte de los Quichua de montaña (Tessman, 1930; Granja, 1942; Blomberg, 1956; Yost, 1981; Muratorio, 1987).

La historia moderna de los Huaorani comienza con este período de exploración petrolera a principios de los cuarenta cuando son definidos como un grupo cultural separado y distinto. Asimismo, con el desarrollo de la industria petrolera el Estado ecuatoriano empieza a cumplir una función real en los procesos productivos de la región amazónica ecuatoriana (RAE), adquiriendo una verdadera presencia administrativa (Muratorio, 1987). El hecho de que el control político y económico del Estado ecuatoriano no se extendiera al Oriente antes de mediados del presente siglo tuvo una serie de consecuencias para las poblaciones indígenas del área, en particular para los Huaorani, tal como lo afirmo a lo largo de esta tesis.

8 Los informantes de Yost parecen haber recordado la violencia sufrida durante el boom del caucho más intensamente que los míos. Este investigador reunió su información quince años atrás, y sus ancianos informantes murieron mucho tiempo antes de que yo empezara mi trabajo de campo. Yost escribe: "A principios de este siglo los caucheros operaban arriba y abajo de la cuenca del Napo, causando estragos entre los grupos indígenas que encontraban a su paso. En algunos casos asesinaban a todo indio que encontraban, y en otras veces se los llevaban como esclavos. Los Huaorani recuerdan muy bien sus actos y pueden relatarlos en detalle. Deberían hacerlo. En las generaciones recientes perdieron casi el nueve por ciento de su población, especialmente mujeres, a manos de los tratantes de esclavos" (Yost, 1981 (b): 100).

9 En el mito de creación el héroe cultural *Huegongui* transforma a la gente en diferentes especies de animales. El mito dice que los Huaorani vivían juntos,

eran tan numerosos y la casa estaba tan llena que *Huegongui* (el creador) vino y les ordenó que viviesen separados. Los episodios de transformación están siempre llenos de acción y humor, cuando los grupos de personas (*nanicaboiri*) físicamente transformadas fueron enviados colina abajo. No hay ninguna palabra que signifique "animal" o que defina a diferentes especies. Por ejemplo, cuando un hablante bilingüe debe traducir al Huaorani palabras españolas referentes a la fauna, suele decir *toma onguigairi muho,* que significa "todos los nombres de la carne" para los animales de caza, y *bareri emuho* "todos los que se llaman como el pavo salvaje" para los pájaros. Pero de hecho es la traducción literal e incorrecta del concepto fauna, desconocido para ellos. De manera similar, no usarían la palabra *Huaorani,* seres humanos, para designar a toda la humanidad. Los Huaorani son un grupo específico, y los animales, en un sentido genérico y abarcador, son "animales de caza".

Los otros hombres son caníbales con características antropomorfas como las que aparecen en la siguiente historia:

Ñene Yere es un demonio que despedaza las hachas de piedra, mata a los Huaorani y los come. En el pasado, más de mil de estos demonios vinieron y mataron a casi todos los Huaorani. Sé que esta historia es verdadera porque mi abuela solía cantarla. Estos demonios vinieron de visita y los Huaorani tenían que servirles bebida de yuca día y noche. Nunca hubo suficiente bebida para satisfacerlos y calmar su sed. Así es como los Huaorani se enteraron de que no eran seres humanos de verdad sino demonios. Los Ñene Yere se escondieron detrás de los árboles y empezaron a matar a los Huaorani. Mientras los demonios seguían entrando a la casa, saltando como monos, un anciano cantaba. Los Huaorani intentaron matar a los demonios pero sólo tenían lanzas de madera de balsa. Atacaban a los demonios con las lanzas blandas pero no lograban hacerles daño. Los que vivían río abajo vinieron al rescate e intentaron matarles con sus machetes de madera y sus dardos envenenados, pero los demonios seguían vivos mientras moría más y más gente. Sólo los que no dejaban de cantar sobrevivieron. Se salvaron cantando; los demonios que escuchaban estos cantos morían. Al darse cuenta que los demonios estaban muriendo, las mujeres que se habían escondido en el bosque regresaron felices.

Si no fuera por estos demonios, nosotros estaríamos como los quichuas, hablaríamos la misma lengua. No seríamos diferentes de los nativos (los quichuas). Los Huaorani se salvaron viviendo lejos de todos los cohuori. Los Huaorani no podían defenderse de los nativos y de los blancos porque sólo tenían lanzas de balsa. Así vivieron divididos y apartados de los cohuori.

De las varias clases de "personas imaginarias", algunas pueden haber existido históricamente. Los más populares son los Taramongui (Taromenga), gente monstruosa que vive en huecos debajo de la tierra. No tienen boca y viven en el fuego. Es interesante que los misioneros del ILV hayan traducido "infierno" como *taromenga onguipo,* que quiere decir "la tierra de Taromenga". Los Huiñatare son una tribu de gigantes y viven en la frontera con el Perú. Su conducta sexual es laxa, y todo lo que hacen es desproporcionado en comparación con lo normal pero, por lo demás, su vida y sus costumbres son idénticas. Ha habido varios matrimonios de Huaorani con Huiñatare. Estos matrimonios son descritos como incursiones más que como alianzas.

Existen otras historias acerca de grupos de seres peligrosos, medio animales, medio hombres que viven en los árboles altos y atacan a los que salen de cacería. Estos seres peligrosos son caníbales, destrozan el cráneo a los Huaorani y comen sus cerebros. Sin embargo, en la mayoría de las historias los Huaorani logran matarlos o espantarlos, pero no dejan de sufrir pérdidas. La última clase de seres extraordinarios son los "demonios" y los "fantasmas", los espíritus *huene* de los muertos que vuelven a la vida como gente de carne y hueso. Por ejemplo, pueden ser murciélagos que han tomado la forma de hombres para engañarlos mejor. O son Huaorani desconocidos, es decir, Huaorani auténticos de grupos muy lejanos (*huarani*) cuyos hábitos y dialectos no son exactamente los mismos; son peligrosos porque no vienen más que para hacer daño y matar. Las dos primeras clases de *huene* son caníbales. Engañan a los vivos, en especial a los niños y las mujeres, para matarlos y comerlos. Es en este mundo socialmente construido se decide con quien casarse.

11 En el diccionario,"autarquía" se define como una "soberanía absoluta", y "autarkía" como "autosuficiencia en cuanto sistema económico". De estas definiciones parece que el término "autarquía" tiene un significado más amplio que la "autarkía", ya que la dimensión política implica la económica. Por lo tanto, voy a calificar la relación tradicional que los Huaorani mantienen con el exterior de "autárquica"; y sostendré que es la soberanía política la que está en juego en el sistema de ataque endémico interno. Esto a su vez subraya la dimensión esencialmente política de las alianzas matrimoniales.

12 Yost, que tiene registros genealógicos de más de seis generaciones, también ve una clara correlación entre la creciente presión externa y la guerra interna. En su opinión, basada en la división regional de las cifras que he citado anteriormente, la guerra interna fue más intensa en las áreas donde la presión externa era mayor. Sin embargo, todavía no ha publicado su análisis, y no pude com-

parar sus resultados con mi información. Como Yost recogió esta información diez años atrás, sería interesante ver si las personas recuerdan a los mismos difuntos.

13 Estas son otras historias de matanzas recientes:

Mi padre Ima nos dijo que no matáramos sino que viviéramos en paz. De modo que vivíamos como primos cruzados. Plantábamos muchísimos tallos de yuca y organizábamos grandes fiestas. Ima era alto y fuerte, tenía muchos seguidores y se convirtió en un gran *ahuene* (líder, dueño de la fiesta). Todos vivíamos en su casa. Algunos jóvenes no estaban de acuerdo con él, así que se fueron a vivir río abajo. Le abandonaron. Dejaron de ser los seguidores de Ima. Podían haberle matado, pero no querían buscar problemas. Ellos también querían vivir en paz. Ima enfermó y murió. Había muerto el hombre que nos dijo que no matáramos. Así que la gente quiso vengar su muerte...(*Babe*)

Hace mucho, mucho tiempo, nosotros éramos muchos. Entonces nuestra gente empezó a matarse. Mataron y mataron hasta que sólo quedaron unos pocos. Finalmente alguien dijo "ahora hemos matado lo suficiente. ¿Por qué matamos tanto? Otros estuvieron de acuerdo y por un buen tiempo la tribu vivió sin muchas muertes (**La Historia de Dayuma: 53**).

Cuando estaban enojados, mataban (**Dayuma**).

Se enfadaban y mataban como tigres (**Moi**).

No están de acuerdo y entonces toman las lanzas y pelean (**Nemunka**).

Este grupo era *huarani*. Ellos prometieron entregar una esposa, pero mintieron, no mantuvieron su promesa. Nos hicimos enemigos (**Munca**).

Eran como tigres, mataban a aquellos con quienes peleaban (**Uhue**).

Cuando estoy enojado, mato a la gente, soy como un tigre. Puedo ir por cuenta propia y vivir en lo más recóndito de la selva, o ir al Río Curaray. Ni siquiera el tigre puede hacerme daño porque estoy muy enojado. (**Nienga**).

Omene tenía una hija. Alguien quiso casarse con ella pero Omene era tacaño y no quería entregarla. Así que decidieron matarla. El dia que murió Ima, vinieron a matar a Omene (**Babe**).

Moipa vino a la fiesta de Ñihua y dijo: "Queremos intercambiar a nuestros hijos con los suyos, vivir bien y dejar de pelear", pero Moipa y su hermano Iteca fueron muertos por los ancianos (**Moi**).

Ñihua no quería tener ningún problema con Moipa. No pidió nada pero Moipa continuó prometiendo mujeres para su grupo. Un día Ñihua dijo a Moipa "sin razón conservas a todas estas mujeres en tu grupo". Ellos discutieron. Ñihua se unió con mi padre y entre los dos decidieron matar a Moipa (**Nienga**).

Nenquimo mató a Ahua porque embarazó a Mencay, la hermana de Nenquimo. Mencay era el sobrino *minato* de Ahua (relación incestuosa). Ella ya no se podía casar y Nequimo estaba furioso, así que tomó sus lanzas y mató a Ahua (**Queme**).

Los Tihuairi de río abajo mataban sin razón. A cada momento empezaban una nueva incursión homicida. Vivíamos como hermanos con los Ñihuairi, pero huyeron río arriba para evitar morir a manos de los Imairi. En ese entonces los hermanos mataban a los hermanos, y hasta los primos cruzados peleaban entre ellos. Así es como nos fuimos extinguiendo. Algunos jóvenes se rehusaban a tomar las lanzas y a pelear. Huyeron al bosque y sobrevivieron. Eso es lo que hice cuando mi padre fue asesinado. Eramos unos cuantos jóvenes refugiados. Después fuimos a otros grupos para casarnos (**Uhue**).

Solíamos matarnos como animales, entre parientes, hermanos y primos. Pero ahora estamos olvidando esas matanzas. Estamos olvidando vengar a nuestros parientes muertos. Así, cuando llegue nuestra hora de morir, todo estará olvidado (**Mengatohue**).

Es muy malo que los hermanos se maten entre sí, pero ocurría. Las mujeres estaban tan enojadas que ya no podían soportar la situación por más tiempo (**Dete**).

Cuando Mingui moría gritó: ¿Por qué me matan?. Y Enqueri respondió: "Hace mucho tiempo mataste a mi padre y a mi madre, y me dejaste morir de hambre. Ahora dejen morir a sus hijos (**La Historia de Dayuma, p.57**).

El grupo de Moipa había sido exterminado por los *cohuori*. Por la ira y venganza él empezó a matarnos. Se volvió loco de dolor e ira. Empezó a matar Huaorani, incluso a gente de su propio grupo (**Guiqueta**).

14 Sé que interpretar el matar con lanzas exige más que una hipótesis sobre el posible funcionamiento de una práctica social obsoleta. Además, no tuve oportunidad de discutir matanzas pasadas con los grupos orientales porque estaba asociada con sus antiguos enemigos. Lo que mantuvo mi atención y me sorprendió de las historias acerca de estas matanzas pasadas fue el hecho de que terminaran invariablemente con la oración "ya no matamos, somos cristianos, Dios se enfadaría con nosotros". La idea de que el estado actual de paz se debía a la ira de una divinidad superior, que ya había manifestado su poder creando una era de abundancia -en bienes de consumo- , estaba con toda claridad presente en los relatos de mis informantes. Más tarde me di cuenta de que la expresión de los misioneros "seguir a Dios" significaba para los Huaorani algo así como ser los seguidores de un gran hombre poderoso cuya "regla de residencia" era la prohibición del homicidio. Esta regla no era extraña, dado que se la practicaba en tiempo de paz. Se esperaba que cada invitado varón preparase lanzas para ofrecérselas al anfitrión, al "dueño de la fiesta" en señal de paz. Entonces todos podían disfrutar de la abundancia de comida y bebida.

Claro que es difícil saber a ciencia cierta hasta qué grado las ideas cristianas acerca de la vida y la muerte han modificado las ideas huaorani. Sin embargo, he asistido a algunas reuniones religiosas en el Protectorado, las mismas que me dieron una clara imagen de la forma en que expresan los misioneros estas ideas para su audiencia huaorani.

Los puntos principales son los siguientes:

–La vida es divina, está fuera del control humano. Es sagrada, un regalo de Dios.

–La vida humana en la tierra y el bienestar se deben al sacrificio de Jesucristo. Todos los que obedecen sus mandamientos en la tierra se unirán a él en su morada, el cielo. Todos los que no lo hagan, vivirán en el fuego subterráneo con los demonios.

–Si obedecen a Jesucristo, no morirán de enfermedad. Las enfermedades pueden ser curadas. Tenemos que morir de viejos.

–Jesucristo y su Padre viven juntos, nunca morirán. Dios está en contra del asesinato de otras personas. Los que no le obedecen y matan a gente -sean *cohuori* o *Huaorani*- no podrán vivir con ellos después de la muerte.

–"Dios es un padre poderoso que ama a sus hijos; él ha vencido a la muerte. Dará nuevos cuerpos a sus seguidores. Sus viejos cuerpos serán desechados como viejas casuchas de pesca, pero recibirán nuevos cuerpos cuando Jesús venga a llamarlos" (Wallis, 1973: 41).

15 El mito relata como antes de las guerras, los Huaorani fueron diezmados por las bestias predadoras, en especial por los cóndores. Un día los dos héroes culturales, Ñené (ardilla) y Boya (araña) ataron al cóndor con una cuerda de algodón a la rama más alta mientras dormía (otras versiones dicen que usaron una enredadera). Cuando despertó queriendo lanzarse sobre una nueva víctima, cayó de la rama, se quedó suspendido en el aire y murió poco después. Entonces ordenaron a la ardilla que cortara la enredadera que ataba el árbol gigante al cielo. Al caer, el árbol se convirtió en la vertiente amazónica y sus hojas se transformaron en las diferentes especies de peces. Sin embargo, si Coba salvó a los Huaorani del cóndor, fue para dejarlos perecer en la gran inundación que siguió a la caída del gigante árbol de ceibo. No había lugar para escapar y la mayoría de gente murió, a excepción de una pareja de hermanos (un hermano y su hermana) que fue enviada río abajo dentro de un leño resistente al agua. De su unión los Huaorani volvieron a ser numerosos otra vez, procurando casarse exclusivamente con primos cruzados. Muchos episodios componen este mito y todos hablan de épocas de crecimiento y paz seguidas de tiempos de privaciones y de extinción masiva.

16 Incidentalmente Yost y Saint notan que el concepto Huaorani de tratamiento médico implica sacar la enfermedad del cuerpo usando olores fuertes que la obligan a escapar del cuerpo. Continúan haciendo un contraste entre esta forma de cura y las ideas occidentales de vencer la enfermedad dominando sus causas (Yost & Saint, monografía no publicada, microficha del ILV, #22, Quito).

17 Seeger ofrece un tratamiento interesante de cómo los Suya entienden la vejez y la dependencia que representa. Para ellos es tan problemático como para los Huaorani, pero lo solucionan a través de un rito de pasaje por el cual los ancianos adquieren un nuevo estatus: "Se ve la vejez como una transformación hacia un estado menos social". Al terminar su edad adulta productiva y volverse dependientes de sus parientes jóvenes -a quienes llaman ahora "padres"- se espera que la gente de edad avanzada se comporte obscena e inmoralmente. Al no tener vergüenza y exagerar los apetitos, durmiendo mucho tiempo y siendo casi inactivo, sin cantar ni gritar, el anciano se vuelve divertido, pero también se puede convertir fácilmente en brujo: "La vejez está relacionada con la bruje-

ría, la enfermedad y la sexualidad. La gente mayor es más natural y animal de alguna manera". Aunque se los aprecia por su saber mítico y ritual, los ancianos están desconectados de los asuntos de la aldea. Los ancianos se establecen completamente en la casa de su mujer como los varones de mayor edad, y allí son enterrados. Los lazos ceremoniales con sus hermanas se disuelven (Seeger, 1980: 167-171).

18 No es mi intención dar una explicación completa del simbolismo de las lanzas y los pendientes. Desarrollaré el tema en una publicación futura. Incluyo aquí estas observaciones porque apoyan el argumento de que matar con lanzas es una actividad que los Huaorani conciben separada de la caza. Es verdad que en las narraciones, los antiguos informantes a veces mencionan los desacuerdos de las mujeres acerca de la guerra, y les piden insistentemente ir de cacería y no de guerra. Pero en mi opinión estas observaciones no significan que la cacería es un substituto del asesinato con lanzas. Más bien dichas observaciones implican que los hombres al hacer la guerra desequilibran las relaciones recíprocas y la división del trabajo en que se funda el matrimonio.

19 Yost ha descubierto que los Huaorani creen sólo en dos tipos de aflicción: *ononqui*, que no resulta de ninguna razón en particular; y la que es provocada por los espíritus *huène* (Yost & Davis), 1983: 281). Lo que observó para la enfermedad también es cierto para el concepto de muerte.

20 Excepto en el caso de los padres de jaguares (*meñera*), que no estoy analizando en esta tesis. Mucho se puede decir acerca del complejo shamánico huaorani, pero no tendría una relevancia directa para el argumento de la presente disertación.

Los jaguares son poderosos porque tienen algo más que el poder animal: son animales con el espíritu de los grandes guerreros o de los *meñera* que han fallecido. Estos últimos son los únicos Huaorani muertos cuyo espíritu o alma no deja el mundo viviente para ir a la tierra de los muertos, sino que da a luz un pequeño jaguar en donde se aloja. Estos jaguares recién nacidos son criados como animales por los jaguares padres, una interesante inversión de la situación anterior, en la que se pensaba que *meñera* era el padre de un hijo jaguar. Los shamanes *meñera* salvan a los niños agonizantes, convirtiéndolos a su vez en potenciales *meñera*. Los shamanes *meñera* traen a los animales de caza más cerca de la aldea, con lo cual aumentan el éxito cinegético. La relación de los Huaorani con el reino animal contiene muchos aspectos adicionales que no pueden ser tratados aquí. Sin embargo, es interesante anotar que los Huaorani

oponen simétricamente unas pocas especies solitarias, el águila arpía, el cóndor, el oso hormiguero, el tigre y la anaconda, a los animales que viven en grupo, como son los monos, los pájaros y los pecaríes.

21 Algunos dicen que es el alma (*onohuoca*), otros dicen que es el corazón (*mimo*), otros que el espíritu-sombra (*huène*) -una fuerza sobrenatural maligna. La mayoría piensa que la sombra del difunto puede estar en el bosque o puede venir a visitar a las personas de la casa cuando están solas y desprotegidas, en especial a las mujeres y a los niños. Los espíritus-sombra son caníbales y su razón para visitar a los vivos es chupar su sangre y comerlos. Los Huaorani que han muerto por lanzas de enemigos y cuyos cuerpos no fueron enterrados por sus parientes ni su muerte vengada, enviarán tarde o temprano su *huène* a los parientes vivos para atormentarlos.

22 Algunos informantes dibujaron mapas del territorio Huaorani. Todos ubicaban el Río Napo en el fondo de la página, como si para ellos fuera el límite sur y no el norte. En efecto, representan su territorio mirando hacia el sur, hacia el Perú.

23 Yost define otro par de sub-categorías, *guirinani* y *arorani*. Para él, el primer miembro del par se refiere a la gente a quien ego se dirige con un término de parentesco (excepto para los primos cruzados), en tanto que el segundo define un grupo de parientes entre los cuales se arreglan los matrimonios (Yost, 1982: 10). Desde mi punto de vista, estos términos pueden haber adquirido una cierta importancia durante la época posterior al contacto, cuando los Huaorani recién habían bajado de los aviones del ILV y se casaban en grupos con los Huaorani cristianizados de Tihueno. Hoy en día, cuando los miembros de los grupos *huarani* viven en el mismo lugar como resultado de la acción misionera, los que se sienten habitantes legítimos del área llaman *huarani* a los que ingresan, mientras que éstos, ansiosos por demostrar su legitimidad, llamarán a los primeros *mono guirinani* "nuestros parientes". No pueden pensar en un término más específico, a pesar de tener lazos de afinidad con ellos, y se rehusan a usar los términos de "cuañado" o "consuegro".

24 Arcand explica que los Cuiva también diferencian a "nuestra gente" de "la otra gente", refiriéndose con el último término a un grupo centrado en torno a unas pocas figuras prominentes, que se conoce ya sea por su posición geográfica o por el nombre de un "gran hombre". Este grupo se diferencia de "los que duermen en la misma hamaca", es decir, la familia nuclear, y "los que viven bajo el mismo techo" , una unidad exógama que comparte el mismo fogón, que pro-

duce y consume conjuntamente. Sin embargo, este autor nota que se puede identificar otra agrupación, a pesar de que no hay un nombre especial para designarla. Esta es la unidad endógama, más pequeña que el "grupo", pero más grande que la unidad residencial, o en otras palabras, el "grupo local" compuesto por varias unidades residenciales relacionadas que siempre viajan, cazan, y comen juntas. Finalmente, varios grupos locales conforman lo que se llama "nuestra gente", es decir, el grupo. Arcand también menciona que "aparte del matrimonio o del miedo a los invasores, parece haber muy pocas razones para que una persona desee unirse a otro grupo" (Arcand, 1973: 147). Añade que varios mecanismos culturales dificultan el cambio de afiliación grupal: por ejemplo, se sospecha que los recién llegados provocan enfermedades o incluso la muerte, y los grupos por lo general critican y denigran a los demás (Arcand, 1973: 151).

Silverwood-Cope desarrolla un esquema comparable para la formación del grupo entre los Maku. Correlaciona el aislamiento y la independencia de cada grupo regional con su alto grado de endogamia. Menciona cuatro tipos ideales de agrupamiento social: el grupo del hogar, centrado en torno a una pareja de casados; el grupo doméstico (cuando comprende dos o tres casas se convierte en un grupo local); un grupo basado en el sistema fluvial y un grupo regional. En contraste con los Huaorani, la unidad social básica, caracterizada por ser económicamente autosuficiente y autónoma no es el grupo doméstico sino el grupo del hogar (hearth group) o la familia conyugal. Concluye diciendo que el matrimonio es el elemento dinámico del sistema social. A través del matrimonio se crean y diferencian el grupo del hogar y los grupos locales (Silverwood-Cope, 1973: 167-169).

Es evidente que el acto de matar con lanzas define claramente las esferas específicas de la feminidad y la masculinidad. Los hombres, no las mujeres, tienen la obligación de vengar la muerte de sus parientes. Cualquiera que sea la participación de la mujer en incitar y motivar a los hombres a la venganza (no he encontrado evidencia de que las mujeres acompañen a los hombres en las incursiones), son ellos los que matan, no las mujeres. A pesar de las claras separaciones que hay entre hombres y mujeres en el acto homicida, estoy convencida de que no se las puede atribuir a una oposición fundamental entre un principio femenino generador de vida y un principio masculino creador de muerte. A diferencia de los Ilongot descritos por Atkinson y Rosaldo (1975), los Huaorani no creen que la maternidad es incompatible con el acto de matar. Por ejemplo, basta comparar las prácticas infanticidas con la siguiente afirmación:

"Cuando un hombre mata siempre es un acto de voluntad, dirigido hacia un cuerpo que no es el propio. Dar la vida a través del nacimiento, por otra parte, es una función natural del mismo cuerpo femenino, algo sobre lo cual tiene poco control" (Rosaldo & Atkinson, 1975: 70).

Hemos visto que, en primer lugar, las mujeres huaorani sí sienten que tienen un cierto control sobre su fertilidad, ya que matan a los bebés y toman decisiones con relación al destino de los huérfanos. Además, su concepción de la procreación no gira en torno a un solo género; creen que los bebés son el producto de los actos sexuales acumulados entre una mujer y su esposo, del cariño y la participación de todos los miembros del *nanicabo*, así como de las posibles relaciones sexuales que una mujer puede tener con todos sus esposos clasificatorios. Además, decir que los hombres controlan sus homicidios porque han tomado una decisión consciente al respecto no significa que dicho acto esté gobernado por la voluntad de un hombre.

Capítulo 3

EL MATRIMONIO, ORGANIZACION SOCIAL Y ADAPTACION A LOS NUEVOS MODELOS DE RESIDENCIA

3.1. El matrimonios huaorani

3.1.1. Etnografía de una ceremonia matrimonial

> Sin abandonar a su mujer, este hombre vivirá como un hombre casado desde ahora en adelante. Casado se irá pero siempre regresará. La novia vivirá con su esposo para ir a donde le conocen. Mientras "Dejaré mi casa para siempre" dice ella. "Yo te cuidaré" dice él. "Yo iré a caminar en la selva, con mi esposo siguiéndome, no me perderé". "Tu madre cuidaba de tí". "Cuidándote te acompañaré". "Viviendo sin cuidado, nos perdemos." "Como personas casadas viviremos, como iguales". Así es como los esposos cuidan bien de sus mujeres. Así es como los cónyuges tienen que vivir uno para el otro, sin abandonarse nunca.

Mientras los mayores cantan, Hueica grita y llora. Intenta levantarse de la hamaca pero muchas manos la detienen. Huane está tan conmovido y asustado como Hueica. Nunca la había visto antes, y en verdad no sabía que sus parientes habían planeado este matrimonio por algún tiempo. Ayer, cuando decidió caminar medio día para cubrir la distancia que separa su aldea de la de Hueica, fue sólo con la intención de divertirse durante las fiestas de Semana Santa.

> Antes, vivía enojado, no tenía amor para mis familiares. Ahora estoy desposando a una hermosa muchacha, tan hermosa como el guacama-

> yo. Se va a casar, tan bella como un guacamayo en un palo. Tan hermosa, sus familiares la ven durante el matrimonio, una mujer está sentada junto a un hombre en la hamaca, ellos se sientan igual cuando están casados. La muchacha está asustada. Los mayores dicen: "Una muchacha que se va a casar es como un papagayo, parece como si la fueran a domesticar y se fuera a quedar para siempre en la casa. Pero vuela a la cima de los árboles de la selva. Nosotros, los seres humanos, somos como papagayos. Le damos esta muchacha a su marido. Ella es tan hermosa, todos los familiares la pueden ver. Ella es tan hermosa como un papagayo verde. Ella es tan hermosa como un papagayo amarillo. Ella es tan bella como la hoja fresca de una palmera.

Los tíos y hermanos de Hueica cantan y haciendo bromas están muy contentos con este matrimonio. Dayuma, la primera huaorani cristiana, es la abuela de todos. Pero como es la hermana mayor de Guimare, también es la madre clasificatoria de Hueica. Guimare, la madre de Hueica, murió hace mucho tiempo. Dayuma señala al hermano mayor de Hueica, y dice a Huane, el novio: "mira a tu cuñado, ahora él es tu verdadero cuñado, se casó con tu hermana mayor. Ahora te casas con su hermana. Nosotros observamos que sufrías sin una mujer, pero ahora aquí está tu mujer, la hermana del esposo de tu hermana. Siempre irán juntos a todo lado, nunca pueden separarse..." Los gritos de Hueica se hacen más y más desgarradores. Huane se pregunta si su padre sabía acerca de estos arreglos, aunque nada se puede hacer en este punto. En cualquier caso él tiene que casarse con la hermana del esposo de su hermana, tal como lo ordena Dayuma.

> Estando con su madre una muchacha es feliz, pero encuentra a un hombre y se va. Cuánto sufren sus familiares cuando ella quiere tener un marido. Pero era tan hermosa cuando era soltera, pronto será abuela y perderá su color, como las delicadas hojas de las palmeras. Primero son rojas, amarillas, de colores brillantes, luego se vuelven verdes, grises, y de color oscuro. Con su madre ella trabajaba feliz cuando quería. Casada, ella tiene que trabajar duro con su marido, no hay tiempo para descansar. Viviendo con su madre una muchacha es serena, sin



Una pareja cazando (foto de John Wright)



Madre tejiendo e hijo

darse cuenta es dedicada a su marido, se siente como un papagayo que sentado en la cima de un bosquecillo de palmeras es capturado, bajado del árbol y llevado del bosque a una casa, y muere. Después de perder a su madre, la novia está a punto de morir, sus abuelos enojados escuchan las noticias. Ella es nuestra nieta; ¿por qué no nos informas de los planes de la boda? La boda se celebró en la estación anterior, es demasiado tarde para protestar. Tienes que hacer otra fiesta para que podamos ver a nuestra nieta, le daremos un marido apropiado. El próximo año, la joven esposa regresará de visita donde su madre. Para entonces estará acostumbrada a su nuevo hogar, donde será la dueña de su propio huerto.

Mientras las mujeres mayores cantan y juntan sus pies con los de Hueica, Huane piensa ansiosamente en las noches por venir. Hoy Hueica ni siquiera desea verle, está demasiado avergonzada. Él no regresará a la casa de su madre por algún tiempo...Esta noche es tiempo de fiesta y nadie irá a dormir. Mañana en la mañana, antes de que salgan para la casa del padre de Hueica, ¿le preparará yuca, o llorará y se rehusará a verle a la cara? Él irá de cacería de cualquier forma, y al regresar de la selva pondrá dos pavos salvajes a sus pies, y ojalá también un mono aullador. El dueño de la fiesta (el esposo de la tía de la madre de Huane) les sirve a él y a Hueica un gran cuenco con jugo de plátano, para que beban juntos como marido y mujer. Entonces, pueden levantarse mientras empieza de nuevo el baile.

"Así es como los Huaorani solían casarse, sin saber" concluye Huane. Ahora él tiene dos hijas, y Hueica, escucha la conversación a unos pasos de nosotros mientras aviva las llamas del fogón. Parece estar feliz de los tres años de su vida matrimonial, y ríe disimuladamente mientras Huane habla de la boda.

3.1.2 Matrimonios tradicionales y modernos

La boda de Huane y Hueica, celebrada hace pocos años, es un matrimonio tradicional. Los futuros esposos fueron abordados repentinamente por sus abuelos clasificatorios durante una gran fiesta de bebida. Los padres de Huane no sabían nada y ni siquiera estaban presentes en la ceremonia. Como la hermana mayor de Huane se había casado con el hermano clasificatorio de Hueica hace algunos años, el matrimonio con Hueica era "bueno"; reafirmaba la alianza sellada entre dos grupos sin relación anterior. Huane (de los Piyemoiri) y Hueica (de los Guiquetairi) (véase mapa 6) no eran primos cruzados; el factor decisivo en este caso consistía en que dos matrimonios -con la posibilidad de un tercero en el futuro- unían a dos grupos familiares en la misma generación.

Hoy en día, muy pocas bodas se celebran en forma tradicional. Aunque todavía ocurren, las bodas tradicionales son una de las costumbres más afectadas por el cambio. De los veinte matrimonios que se celebraron durante el tiempo de mi investigación, menos de la quinta parte pueden ser llamados tradicionales. En nueve matrimonios los cónyuges no fueron Huaorani. Los demás fueron arreglados por los mismos cónyuges, que simplemente vivían juntos, y, en la mayor parte de los casos en contra de la voluntad de sus padres. Esta forma de matrimonio es la más común hoy en día. Si tal pareja está presente en una fiesta, su relación conyugal puede ser reconocida en una ceremonia matrimonial impromptu. Si las parejas jóvenes están presentes en una fiesta, sus relaciones maritales pueden ser reconocidas por los otros participantes, que forman un círculo a su alrededor e interpretan cantos matrimoniales, más de broma que de verdad. Actualmente las "parejas fugadas" suelen registrar su matrimonio en la ciudad después del nacimiento de su primogénito.

Los miembros de las generaciones anteriores se apresuran a expresar su preocupación por los matrimonios interétnicos y los matrimonios contraídos sin consentimiento de los padres. Les preocupa en especial a estos últimos, porque se les niega el derecho de opinión. Cugui, el padre de una muchacha que ahora vive con su "marido" en otra aldea, dice con resentimiento: ¿Somos pecaríes salvajes para casarnos sin pedir el consentimiento de los padres primero? Otro informante que comparte su indignación con Cugui, añade que las bodas tiene que darse durante las fiestas, de otra forma la gente dirá que los recién casados son buenos sólo para "dormir juntos (lo cual implica que no son buenos para trabajar) y hacer niños".

En este capítulo, mi propósito es mostrar que el matrimonio y la co-residencia son la piedra angular de la sociedad Huaorani. El capítulo 2 ya nos informó sobre las alianzas intergrupales. Los datos analizados en el capítulo 2 ya nos dieron a conocer que las nociones de identidad de grupo (la definición de forasteros y no forasteros, en especial con referencia a la residencia y al parentesco), el intercambio, la endogamia, y la uxorilocalidad son todos elementos claves en el análisis de las incursiones de muerte. En esta sociedad, la naturaleza social de los individuos fuera del matrimono no es reconocida, dado que ni el nacimiento ni la muerte son ritualizados. Los seres sociales nacen de los lazos de alianza y el matrimonio es sancionado en una ceremonia de bodas que invariablemente ocurre durante las fiestas. Son las únicas instancias en las que las celebraciones matrimoniales pueden ser reconocidas o disputadas públicamente, un hecho que lleva a algunas interrogantes: ¿Qué clase de relaciones sociales tiende a reproducir esta forma especial de matrimonio? ¿Los matrimonios no celebrados todavía se ajustan a las reglas matrimoniales? ¿Afectan las nuevas condiciones de vida (la sedentarización, las casas modernas, la tasa demográfica, etc.,) la relación entre esposos? ¿Cómo se explica el fenómeno de los matrimonios interétnicos cada vez más numerosos? ¿Son estos matrimonios el producto de otras transformaciones sociales? ¿Cuáles son las condiciones que hicieron posible este cambio? Y finalmente, ¿reproducirán estos nuevos modelos matrimoniales las condiciones de las cuales son el producto? Esta última pregunta acerca de los matrimonios interétnicos se origina en el estudio de las transformaciones sociales relaciona-

das con la escolarización y la introducción del modelo de familia nuclear, y en el de la formación de una nueva identidad étnica dentro del marco dualista salvaje-civilizado (Whitten, 1985).

Para responder a estas preguntas, propongo estudiar las prácticas matrimoniales huaorani explorando los distintos significados de los términos de parentesco y las reglas matrimoniales dentro del contexto más amplio de las creencias culturales. La principal dificultad analítica por resolver en este capítulo es ofrecer una definición correcta de las casas comunales o grupos residenciales y su fusión en grupos *huaomoni* endógamos. Con este objetivo mayor, definiré primero lo que los Huaorani llaman matrimonios tradicionales y exploraré sus categorías sociales, para demostrar que todavía se aplican en un buen grado no sólo en las aldeas más "prístinas" sino también dentro de los grupos locales del Protectorado. Posteriormente pasaré a examinar el eslabón existente entre las fiestas y el matrimonio, antes de discutir la terminología de parentesco y las reglas de matrimonio preferencial. Después definiré los derechos y las obligaciones de los parientes dentro de la unidad residencial. En este punto examinaré las consecuencias de la nucleación artificial. Finalmente pondré mi atención en los matrimonios interétnicos entre los Huaorani y los Quichua del Oriente, para luego concluir con unas cuantas reflexiones analíticas sobre la naturaleza de las unidades residenciales y los grupos locales, el lazo hermano-hermana, la categoría de primo cruzado y la igualdad de los géneros.

3.2. Reglas de alianza

"Si las madres son diferentes, los hijos se pueden casar", esto significa que, cuando las madres no son hermanas, puede haber un matrimonio entre los hijos. Esta es la definición más común del matrimonio verdadero, permitido y bueno, *ñoo imba*. En el idioma vernacular "estar casado" es lo mismo que "dormir con". Por ejemplo, *boto toniya moi impa Bay impa*, se traduce literalmente "mi hermana está durmiendo con Bay".

La mayoría de los Huaorani concuerdan en que, tradicionalmente, los mejores matrimonios son los que se contraían entre primos cruzados, pero si no es factible esta unión, aquella que involucra a un grupo de hermanos y a otro de hermanas dentro de la misma generación también se considera buena. Algunos informantes incluso me dijeron que era mejor cuando en la siguiente generación estos hermanos y hermanas intercambiaban una o dos parejas de hijos -es decir, primos cruzados- para el matrimonio. Sin embargo, casarse con la persona correcta no es un criterio suficiente para considerar apropiado el matrimonio; tiene que ser decidido y celebrado por la gente apropiada (tradicionalmente los abuelos tienen el poder de casar a sus nietos), durante una ceremonia de bodas (en la cual se realizan cantos rituales), y ser reconocido por todos los asistentes a la fiesta. Lo ideal es que los abuelos intenten casar a sus nietos (que también llevan sus nombres respectivos como lo veremos en un momento) para que reproduzcan sus propias alianzas matrimoniales, pero esto rara vez ocurre. Al realizar la ceremonia de bodas, los abuelos están de hecho decidiendo cuál unión es apropiada (es decir, quién vivirá con quién) en relación con las uniones previas, y qué uniones deberán seguir dentro de la generación del novio y la novia. Sin embargo, su autoridad no debe ser vista como una política ciega. Yeti aclara este punto:

"[Durante la fiesta] la gente joven viene de lejos y se mira. Hacen bromas y juegan a estar casados. Los mayores lo observan todo, averiguan quién vino con quien, y se aseguran de casar a las parejas correctas en una fiesta futura. Si observan a dos jóvenes que realmente se atraen, los sientan en una hamaca sin demora y cantan las melodías para la boda. Antiguamente era bueno casarse" (Su esposa añade: "Sí, esos matrimonios eran buenos").

Puede haber un nacimiento sin fiesta, o una muerte sin funeral, pero no se concibe un matrimonio sin boda. Como se discutió en el capítulo 2 se cree que la muerte está causada por la voluntad humana; no es un fenómeno natural y provoca la ira incontrolable de los familiares del difunto. La única ocasión para un ritual aparte de la fiesta

descrita anteriormente es cuando los abuelos perforan los lóbulos de las orejas a los adolescentes, uno o dos años antes de su boda. Los niños llevan el nombre de sus abuelos, que se constituyen en figuras claves para establecer los derechos de parentesco y residencia. Antes de morir, los ancianos siempre dejan instrucciones a sus hijos e hijas casados de cómo deben usar sus nombres. Toda persona tiene un promedio de tres nombres, y algunas personas tienen hasta diez nombres dados por diferentes abuelos clasificatorios. Las dos funciones principales de los abuelos son el dar nombre a los nietos y casarlos. Sin embargo, estas dos funciones tienen que ser contrastadas en un aspecto; mientras la primera es del interés de un grupo doméstico en particular, la segunda es del interés de varias casas comunales que constituyen la unidad endógama, el grupo *huaomoni*.

A consecuencia de la ceremonia de perforación de los lóbulos, el niño adolescente adquiere un estatus social mayor. Para una niña, ésto ocurre después de la primera menstruación y luego tiene que salir de cacería con su padre. Para un niño forma parte del entrenamiento para convertirse en un buen cazador y un gran guerrero, lo cual incluye largos períodos de ayuno y prácticas en la selva. La ceremonia de perforación, al igual que todo lo demás en la cultura Huaorani, es improvisada y espontánea. La realiza un anciano de la unidad residencial (*nanicabo*), que es el *meme* o *maapo* del niño cuando regresa de una gran cacería o una incursión exitosa. Después de haber asaltado al adolescente (o los adolescentes) y perforado sus lóbulos con una aguja de madera de chonta, el anciano recita cantos e historias al iniciado para enseñarle las responsablilidades de la vida social huaorani. La necesidad de trabajar duro, de obedecer y seguir las costumbres de los ancestros son los temas constantes de estas enseñanzas morales. Otros adultos se unen a estas lecciones.

Los lóbulos perforados se ensanchan poco a poco con grandes zarcillos de madera de balsa hasta alcanzar un ancho de cinco centímetros. Para este entonces se considera que el joven está listo físicamente para el matrimonio. En otras palabras, la ceremonia de perforación (la

preparación de los jóvenes para el matrimonio) es la única responsabilidad del grupo doméstico *nanicabo*. Por otra parte, el matrimonio se celebra durante una fiesta (las fiestas son los únicos momentos de relación social entre los *nanicaboiri*) e involucra a todos los grupos domésticos que forman la región endógama. Es evidente que el matrimonio es de importancia general y trascendental porque, en la sociedad Huaorani, lo que está en juego es la reproducción social de cada *nanicabo*, de los grupos residenciales vecinos e incluso de toda la tribu.

Las ceremonias de perforación y de matrimonio son indicadores claros de que el matrimonio es más que la unión de un hombre y una mujer. Dado el modelo preferencial de que ego varón se casa con la hermana del esposo de su hermana, un matrimonio conduce automáticamente a otros. Por esta razón, los padres quieren que sus hijos se casen con sus primos cruzados (con lo cual un hermano y una hermana "intercambian" sus hijos), mientras que los jóvenes procuran casarse en grupos de dos. Esto les da más libertad y más posibilidad de elegir sus aliados. Si no hay ninguna de estas posibilidades, una hermana joven puede que decida casarse con el esposo de su hermana mayor para evitar el matrimonio con un *huarani*.

La madre y la hija pueden expresar su desacuerdo con la boda huyendo y escondiéndose en el bosque hasta que se resuelva el caso. Una madre también tiene el derecho de prohibir que su hija soltera duerma con alguien que ella no aprueba. Entonces, el pretendiente tiene que renunciar a menos que la pareja "ilegal" decida huir a otra unidad residencial. La uxorilocalidad es muy deseada por las mujeres, que prefieren divorciarse antes de dejar su grupo doméstico originario. En efecto, el divorcio sólo ocurre cuando los hombres casados dejan a su grupo *huaomoni* de modo definitivo. Estas reubicaciones solían estar acompañadas de un nuevo matrimonio en el nuevo grupo de residencia y un cambio de nombre. Para un hombre el divorcio significa un cambio de alianza grupal, y sobre todo una *deserción*, una traición al grupo residencial de su mujer (a sus parientes cruzados y afines) antes que a ella. Los niños se quedan con la madre, a menos que tengan la

edad suficiente para escoger con quien vivir. Durante la intensa campaña de reubicación realizada por el ILV en los años setenta, algunas parejas se divorciaron **de facto**, ya que uno de los cónyuges tomó el avión y el otro se quedó. Los hermanos adolescentes fueron separados en dos grupos: los que se quedaron con uno de los progenitores, y los que salieron para Tihueno con el otro. Por ejemplo, Toña, el huaorani educado por los misioneros que fue asesinado por sus hermanos clasificatorios durante su estadía entre los Huepeiri, murió a causa de conflictos por las alianzas matrimoniales. En primer lugar, Toña celebró bodas cristianas que al parecer iban en contra de los planes de los mayores, y en segundo lugar, se rehusó a casarse con una mujer Huepeiri que se le ofreció durante una fiesta, alegando que ya tenía una esposa que le estaba esperando en Tihueno (Peeke, 1990; comunicación personal). Hoy en día, las separaciones conyugales son relativamente frecuentes entre las parejas jóvenes, pero para los Huaorani no se trata de matrimonios verdaderos pues no tienen el consentimiento de los padres y en muchos casos conducen a la celebración de otro matrimonio con personas que no son de la etnia.

Cuando los abuelos (hombres y mujeres) han planeado un matrimonio, en cierto momento de la noche toman al joven que será desposado y lo sientan en una hamaca. Pronto se les une la novia. Se atan los pies, y los grupos de una y otra parte entonan simultáneamente los seis cantos de matrimonio. Una característica importante de estos cantos es que enfatizan la separación de la novia de sus padres y la mutua aflicción resultante aunque en realidad es el novio el que deja su *nanicabo* parental porque el matrimonio es uxorilocal. El atar los pies de la joven pareja atrapada en la hamaca representa el poder de los ancianos de decidir la transferencia de hombres jóvenes entre los *nanicaboiri*. También simboliza la unión, es decir, la responsabilidad de no separarse nunca y de formar una nueva unidad que sumará más miembros al *nanicabo*. La fiesta se reanuda con una serie completa de cantos dedicados a las costumbres de los ancestros (*memeiribai*) y la tradición (*duranibai*) en general. A la mañana siguiente, cuando la fiesta termina, todos regresan a su lugar de residencia. Los recién casados suelen ir a la maloca de los padres de la novia, que será su residencia principal por algunos años. Durante este tiempo se hacen muchas visitas a la maloca de los padres del novio y a las de los hermanos y hermanas mayores, pero en todo caso la joven pareja se asocia normalmente con el *nanicabo* de la mujer. La razón que se da para la residencia uxorilocal es que el novio tiene que retribuir todo el cuidado que su esposa ha recibido de sus padres a lo largo de los años. El marido ahora vive con su "bien cuidada compañera" y debe proporcionar a sus suegros abastecimientos regulares de carne y trabajar en los huertos.

La boda de Huane y Hueica, al igual que muchas otras, indica que las preferencias, reglas y estrategias matrimoniales siguen un sistema de intercambio directo común en casi toda la Amazonía (para una discusión actualizada al respecto, véase Kensinger (ed), 1984). Más adelante demostraré que, como era de esperar, la terminología de parentesco huaorani es del tipo dravidiano, con la particularidad de que la repetición de las alianzas matrimoniales dentro de la generación de ego es más importante que pasar las alianzas a la generación siguiente. Esto concuerda con el hecho de que ego siempre se casa dentro de su generación. A pesar de la aflicción expresada en el canto matrimonial citado anteriormente (que tal vez se refiera a la separación de los hogares), las hijas se quedan en la casa de su madre. La nueva pareja suele vivir en la casa de la esposa hasta que sus padres están demasiado viejos para seguir siendo los jefes de la unidad residencial. Voy a presentar las principales características de los grupos domésticos antes de explorar la relación conyugal.

3.3. Pautas para la definición de la endogamia regional

Mi tarea principal en esta sección es identificar los principios que estructuran el grupo *huaomoni* descrito en el capítulo 2 y mostrar que los mismos principios estructurales funcionan en los tres tipos de aldeas discutidos en el capítulo 1. Espero hacerlo a través del análisis de varias historias de los tiempos previos al contacto, de las declaraciones de mis informantes acerca del orden social ideal (que a menudo se

presentan como un orden tradicional), y de los arreglos residenciales de varias aldeas.

En las historias de períodos anteriores de paz y crecimiento social, las fronteras están bien definidas. En dichas historias hay unidades residenciales que, por definición, viven en armonía; grupos de *nanicaboiri* formados por los descendientes de hermanos y hermanas que han desposado a sus respectivos hijos entre sí ("nexos endógamos" como lo veremos en un momento); otros grupos de *huarani* que viven en territorios de cacería independientes están separados por extensiones de bosque no ocupadas; y *cohuori* que viven más allá del Napo y el Curaray. En estas historias los grupos *huarani* nunca se encuentran o participan en el comercio; tampoco saben exactamente su localización respectiva -a menos que una escasez de individuos desposables les obligue a reanudar el contacto. Los ancianos que tienen los lazos de parentesco correctos se embarcan en un viaje a través de una tierra de nadie y finalmente encuentran al grupo donde creen tener parientes. Se hacen propuestas matrimoniales y se planea una fiesta durante la cual deberán celebrarse las bodas. En la realidad estos arreglos a menudo fracasan y se dice que muchas fiestas terminan en derramamientos de sangre.

Las historias también representan al *nanicabo,* la unidad residencial, como la unidad social fundamental y el modelo ideal de la sociedad. Se conceptualiza como un principio perdurable a pesar de la fluidez de la vida nómada que llevan los Huaorani. Idealmente la unidad residencial es concebida como una familia extendida completamente autosuficiente e inmutable. Los *nanicaboiri* no deberían verse afectados por las desigualdades naturales que se desarrollan en el transcurso de la vida social, ni por las fluctuaciones cíclicas de crecimiento y desintegración natural. El *nanicabo* aparece idealmente como una comunidad de productores autosuficientes, libres, autónomos e iguales. Este ideal se hace realidad sólo durante el corto período en que el *nanicabo* está compuesto de jóvenes adultos solteros y sus padres aún llenos de ener-

gía. En otras palabras, cuando está en su cumbre, el *nanicabo* no se divide por las diferencias de edad y género. El reparto dentro de la unidad residencial es intensa y el intercambio con el exterior es mínimo. Los hermanos y las hermanas todavía viven juntos bajo el mismo techo, y se cultiva abundante yuca para la fiesta.

Pero ya sabemos que el matrimonio es uxorilocal y que los hombres salen de su *nanicabo*. Si no pueden casarse con la hija del hermano de la madre, tienen que irse a *nanicaboiri* más distantes, y sus hermanas se casarán con *huarani,* es decir, con enemigos potenciales. Tales matrimonios son considerados "salvajes" (Yost, 1981 (b): 104), incluso si los lazos de parentesco han sido reactivados. Sin embargo, la pura continuación física de un *nanicabo* puede depender de si se encuentra un futuro cónyuge fuera del grupo. Una vez casadas, las hijas tienen hijos jóvenes dependientes, y los padres envejecen. Los *cohuori* atacan, la gente se enferma o es mordida por serpientes, la paz está amenazada y proliferan los asesinatos. Los tiempos de paz llegan a su fin y, según se dijo en el capítulo 2, empieza un ciclo de matanzas. En estas historias la región endógama y la unidad residencial están relacionadas explícita y estrechamente porque los jóvenes varones tienen que casarse fuera de sus malocas, pero dentro del grupo de endógamo (*huaomoni*).

3.3.1. *El área endógama*

Tradicionalmente, entre los Huaorani los matrimonios se realizan entre tres de cuatro grupos domésticos que juntos forman una unidad regional. Sin embargo, por las contingencias históricas y las fluctuaciones naturales, hay ocasiones en que no hay candidatos disponibles dentro del grupo *huaomoni,* en cuyo caso, según se dijo anteriormente, se deben establecer alianzas con grupos más distantes. Aunque no hay palabra para definir la unidad más amplia de las casas comunales localizadas a una distancia de un día o menos de camino, esta agru-

pación social deriva su existencia concreta de los lazos multíples que se desarrollan de las visitas frecuentes, del dar alimentos, de las fiestas, y de los matrimonios endógamos. En varias ocasiones me he referido al "grupo *huaomoni*", pero el término no nos permite ser precisos. ¿Cuál es la relación entre las casas comunales que dicen formar "nuestro grupo"? Hay cuatro aspectos que se deben tomar en cuenta. Primero, el hecho de que comparten un territorio donde llevan a cabo todas sus actividades productivas. Segundo, el que celebran fiestas juntos; y tercero, su meta de casar a todos sus hijos dentro del grupo. Finalmente, a menudo se identifican como los seguidores de una gran persona que algunos llaman *ahuene* "el del árbol". Cuando un individuo poderoso (por ejemplo un guerrero notable o un anciano respetado) vive en el centro del área endógama, los miembros del grupo *huaomoni* pueden decidir adoptar su nombre. Por ejemplo, Moipa fue un gran guerrero, y todas las personas que viven en la misma unidad territorial se llaman a sí mismos "los *Moipairi*", que literalmente significa "los seguidores de Moipa". Dicho término reflejaba la voluntad de las personas de asociarse con él, incluso en el caso de que no vivieran en su casa comunal. Como lo veremos más adelante, el apelativo "los seguidores de X" es generalmente usado por los grupos domésticos individuales, pero puede extenderse a todo el grupo *huaomoni* que reconoce a X como su líder común.

Tomemos uno por uno estos diferentes aspectos. Al compartir un territorio, los grupos domésticos que forman una unidad regional se identifican con los hombres y mujeres que vivían allí dos generaciones atrás. Recogen del bosque productos que aún pueden reconocer como plantados por sus "abuelos", este es el caso del barbasco y las palmeras de chonta. Más adelante, en el próximo capítulo desarrollaré este punto. Por el momento es suficiente anotar que basan su legitimidad en el hecho de vivir en esta área específica de la selva y emprender actividades productivas en referencia a generaciones previas. Esta referencia es también importante para la construcción de una nueva maloca. Todos los miembros por igual participan en el proceso de construc-

ción, y si hay una pequeña especialización en las tareas, es de género y no de edad, parentesco consanguíneo o afinidad. Por ejemplo, las mujeres contribuyen con los bejucos, para amarrar las vigas de la casa, y las hojas (*mö*, una especie de palmera) para el techo interior. Una de las partes más importantes de la construcción conjunta de la casa es el allanamiento del piso, retirando las raíces y las piedras. Como un *nanicabo* construye su nueva casa en un sitio que se sabe ha estado habitado, a menudo se encuentran pedazos de ollas de barro rotas al rozar el terreno. Las mujeres conservan estos signos de legitimidad y buena suerte como presagios otorgados por sus abuelos. Como cada grupo doméstico tiene una residencia principal con la cual se identifica y un número de casas secundarias y huertos por todo el bosque, el resultado global de sus actividades respectivas es la ocupación uniforme de su territorio. De este modo el territorio es identificado a nivel colectivo con el grupo *huaomoni* y no con los grupos domésticos individuales que lo componen.

El segundo aspecto de su identidad colectiva son sus reuniones regulares para celebrar fiestas. En el capítulo 4 discutiré con más detalle el proceso de horticultura y mostraré que está directamente relacionado con las fiestas. Hay dos tipos de bebidas que se consumen en las fiestas y cada una refleja nociones específicas de identidad. El primer tipo de bebida se elabora con la fruta de la palmera que se dice fue plantada por la generación de los abuelos. Es común que todos los grupos domésticos pertenecientes a la misma unidad regional que se identifican con los mismos abuelos se encuentren todos los años en estos bosquecillos de palmeras, donde organizan las fiestas. El segundo tipo de bebida está hecho con raíces de yuca que se cultivan en grandes cantidades para este propósito, generalmente por parte del grupo doméstico de un gran hombre o una gran mujer (*ahuene*). Cuando el/la *ahuene* tiene una gran plantación de yuca madura o plátanos, invita a otros grupos domésticos a una fiesta. Como ya se mencionó, los matrimonios se celebran durante estas fiestas. En consecuencia, el *ahuene*, cuyo nombre puede ser adoptado por el grupo *huaomoni* por

ser el anfitrión de la fiesta de yuca celebra los matrimonios que se llevan a cabo durante la fiesta. En suma, podemos ver cómo los cinco aspectos mencionados anteriormente están íntimamente interconectados.

Para comprender la naturaleza endógama del grupo *huaomoni*, es importante examinar su composición. Anteriormente he mencionado algunas dificultades estructurales en la aplicación tradicional de las reglas de matrimonio. La uxorilocalidad y la preferencia por el matrimonio de grupos de hermanas y hermanos son otras dificultades que obstaculizan todas las transacciones matrimoniales, ya sea con cónyuges *huaomoni* o *huarani*. Las dos partes suelen sentir que el acuerdo no es equilibrado; sienten que siempre favorece a una de las partes en detrimento de la otra. Otra fuente común de conflicto radica en que un grupo doméstico puede haber prometido mantener a sus hijos como cónyuges potenciales para otro *nanicabo*, pero de hecho decide casarlos con un tercer grupo. Los que se sienten afectados pueden decidir la venganza por la pérdida sufrida. Todo esto explica por qué el grupo *huaomoni*, o en otras palabras, el área endógama, está compuesto por lo general de tres o cuatro casas comunales comandadas por hombres y mujeres que son hermanos. Es un caso típico que dos casas comunales, una al mando de una hermana y su esposo, la otra al mando del hermano de aquella y de sus esposas, estén localizadas una cerca de la otra, por ejemplo, en dos colinas vecinas. Una tercera casa, gobernada por su hermano menor y sus suegros puede estár ubicada más lejos. Si se trata de un grupo grande, los solteros (hermanos clasificatorios de la misma edad) pueden vivir separados en su propia casa por uno o dos años antes de casarse. Las hijas recién casadas pueden también construir una casa separada junto a la casa comunal de sus padres y de sus hermanas y hermanos solteros.

Finalmente, debo decir que el matrimonio es un elemento clave en la definición del grupo *huaomoni* porque dejar la unidad residencial -un destino que les espera a la mayoría de hombres jóvenes- significa

una alteración considerable de la relación del individuo con las personas con quien ha vivido toda su vida. Al dejar el grupo *huaomoni* (que idealmente debería ser la región propia de matrimonio endógamo), el individuo llega a ser considerado paulatinamente como "otro" por parte de los residentes de su antiguo *nanicabo*, y "guiri" por los parientes directos.[2] Esta ansiedad frente a los que no comparten la vida del *nanicabo* (al trasladar su residencia, los antiguos miembros se vuelven 'otros' *huarani*) confirma que la autonomía y el carácter independiente del *nanicabo* son rasgos supremos para los Huaorani.

El matrimonio viola este ideal social, pero la sociedad puede manejarlo mientras las alianzas matrimoniales se mantengan dentro del grupo *huaomoni*. Si la reproducción social llega a depender de las alianzas con grupos *huarani*, como se discutió en detalle en el capítulo 2, pueden nacer la violencia y el asesinato. Dado el nivel de hostilidad y desconfianza entre los grupos *huarani* y las largas zonas de amortiguamiento que los separan, antiguamente era difícil conocer a alguien más allá de los límites dentro de los cuales se celebran los matrimonios.

Por todas las razones desarrolladas en esta sección, me inclino a definir al grupo *huaomoni* en base a las alianzas matrimoniales, y a considerar esencial su naturaleza endógama, dado que los grupos domésticos de los cuales se compone son unidades exógamas. Al describir la organización social achuar, Descola ha dado el nombre de "nexos endógamos" a composiciones territoriales parecidas (Descola, 1982). Aunque hay diferencias sustanciales entre los sistema sociales achuar y huaorani, desde ahora seguiré a Descola y llamaré a estas unidades "nexos endógamos".

3.3.2. El *nanicabo*

Ya he mencionado algunas veces el término *nanicabo* (y su plural *nanicaboiri*) y sin usar directamente la palabra huaorani, me he referido a él como unidad residencial, "grupo doméstico" o "maloca". Igual-

mente he mencionado que los grupos domésticos son en buena parte unidades autosuficientes y autónomas que no pueden ser analizadas independientemente del nexo endógamo que forman. En esta sección, después de haber explorado los diferentes significados de la palabra "*nanicabo*", voy a ilustrar sus características estructurales con dos ejemplos. Luego describiré el *nanicabo* diacrónicamente, presentando su ciclo de desarrollo. Finalmente, discutiré el hecho de que según los miembros del *nanicabo* ellos comparten la misma sustancia sin tomar en cuenta la consanguinidad y veré si el concepto de "sociedad doméstica" es aplicable en este caso.

En el idioma huaorani, *nanicabo*, significa "grupo" o "conjunto". Se lo suele usar para referirse a grupos de monos y guacamayos, cardúmenes de peces o enjambres de abejas. Para referirse específicamente a un grupo de Huaorani que viven juntos, se tiene que añadir un término que significa "los de X" o "*nanicabo* X", siendo X es el nombre de un anciano o anciana. Por ejemplo, al ser Ompure un hombre maduro y el líder de su grupo doméstico, el grupo de personas que viven con él se refieren a sí mismas -y se las conoce- con el nombre de "Ompureiri" o *Ompure nanicabo,* y la casa en donde viven como *Ompure (-iri) onco.* Como se dijo anteriormente cada grupo doméstico que compone el grupo *huaomoni* tendrá su propio nombre terminado en -iri, pero si todos piensan en Ompure como un gran *ahuene,* puede que todos quieran ser conocidos como "Ompureiri"[3].

Es típico que un *nanicabo* esté formado por un anciano, sus esposas, una o dos hijas casadas y sus hijos, sus hijos solteros y uno de sus hermanos con sus mujeres y sus hijos. Como el modelo de residencia preferido es uxorilocal, los hijos casados rara vez viven con sus padres. Los nuevos hogares por lo general están formados por un hijo casado (a su vez con hijos han alcanzado la edad de seis o siete años), o un hermano menor recién casado. Este último cambia de residencia entre la de sus suegros y la de su hermano. Los dos hermanos que componen una nueva casa suelen estar cerca de la casa paterna (entre

una hora y medio día de camino), en donde también viven sus hermanas casadas. Estos dos o tres grupos domésticos se visitan mutuamente y se relacionan a través de parejas de hermanos y hermanas; dichas parejas surgen de la decisión tomada por los hermanos y hermanas que viven en la misma área, de que allí casarán a sus hijos cuando sean adultos. Más lejos, generalmente a uno o dos días de camino, vive(n) la(s) hermana(s) de este anciano (o el (los) hermano(s) de este anciana) con un grupo de parentesco similar, a saber, con sus cónyuges y los hermanos de éstos, varios hijos casados con sus cónyuges y descendencia, formando con las dos o tres casas comunales otro grupo residencial. Las figuras 2 y 3 ilustran este modelo abstracto de composición del *nanicabo,* en relación con el nexo endógamo.

La figura 2 representa a los cuatro *nanicaboiri* del Río Yasuní, tal como los encontré durante una de mis visitas al lugar, agrupados temporalmente como una aldea. Forman un sólo nexo endógamo pero viven a lo largo de las márgenes del Yasuní y en las elevaciones del interior a cierta distancia los unos de los otros. A principios de 1990 se congregaron durante algunos meses en este sitio porque había bosquecillos de palmera chonta, y porque Pava había cultivado grandes huertos de yuca con sus nueras hace un año y les invitó a todos a que se quedaran para festejar. Este sitio es la residencia principal de los Cayiri.

Con excepción de los Ompureiri, que viven en una maloca tradicional (*nanicabo onco*), estos *nanicaboiri* contemporáneos viven en casas modernas levantadas sobre palos y en algunos casos tienen habitaciones separadas para los padres y los hijos casados. Por ejemplo, la joven pareja que vive en la casa 3 tradicionalmente debería vivir con los ocupantes de la casa 5 -los padres de la esposa y los hermanos solteros. Las casas 2 y 5 están íntimamente relacionadas, no sólo porque el jefe de la primera, Cay, está casado con la hermana del jefe de la segunda, Boca, sino también porque el hijo del uno se casó con la hija del otro y viven en la casa 3. La casa 4 que se compone únicamente de una pareja

de casados (él es el hermano de Cay, y ella es la media hermana de la mujer de Cay) y sus hijos solteros, es un *nanicabo* aparte. La pareja de la casa 4 prefiere seguir independiente; vivían muy cerca de la casa 2 exclusivamente durante la época de fiestas.

La figura 3 representa un nuevo asentamiento, Quehueire Ono, establecido por algunas familias que vivieron anteriormente en Dayuno. El cuadro muestra el proceso por el cual los hogares formados en una aldea con escuela (Dayuno) pueden restablecer patrones tradicionales y volver al tipo de "malocas agrupadas". Este grupo es demasiado grande (más de 100 miembros) y su sistema de alianzas demasiado complejo para ser llamado nexo endógamo. La mayoría de la gente de Quehueire Ono, un grupo disidente de Dayuno, se casaron siguiendo modelos no tradicionales mientras vivían con los misioneros del ILV. Además las parejas jóvenes (el profesor desposo a algunas de ellas) se han visto influidas por su educación primaria. Sin embargo, pese a estas diferencias importantes, las similaridades estructurales entre los casos presentados en la figura 1 y 3 son notorias.

En primer lugar, todo el grupo disidente podría llamarse "los Ñameiri", que significa "los seguidores de Ñame", porque Ñame fue el que tomó la iniciativa de salir de Dayuno, y estableció primero un campamento en Quehueire Ono con sus hijas casadas, sus yernos e hijos. En segundo lugar los *nanicaboiri* se reformaron en Quehueire Ono al vivir juntos en la misma casa, una práctica abandonada en gran medida mientras vivían en la aldea de la escuela. Por ejemplo, los habitantes de las casas 2, 6, 7 y 13, solían vivir en viviendas separadas mientras estaban en Dayuno. Esto no indica que la estructura del *nanicabo* no estuviera vigente en la aldea, sino que no se efectivizó **físicamente**, un hecho que tiene una serie de consecuencias como lo veremos en el capítulo 4.

La imagen de la composición del *nanicabo* que se obtiene de la descripción de un tipo ideal, o incluso de ejemplos reales tomados en cierto momento, olvida una dimensión importante, la diacrónica. Es

sólo cuando reconstruyen la historia de un nexo endógamo específico que los informantes abandonan su perspectiva ideal y explican su evolución de acuerdo a los ciclos de desarrollo de los *nanicaboiri* que lo componen. Se alcanza el punto más crítico cuando los dos ancianos que mandan en la unidad residencial se vuelven "demasiado viejos", es decir, cuando los últimos nietos están por casarse. Cuando los hijos de una pareja de ancianos se han casado todos, éstos dejan de ser la cabeza del *nanicabo*. Los yernos que han llegado al grupo mediante el matrimonio prefieren, por lo general, regresar con sus propios padres en vez de quedarse con los suegros. Aliándose con uno o dos hermanos casados, suelen intentar establecer su propio *nanicaboiri* en la vecindad de su *nanicabo* nativo.Se pueden producir una serie de roces en este caso. En primer lugar, las esposas casi siempre se resisten a dejar su casa natal. En segundo lugar, los hermanos casados pueden ser aliados o enemigos. Se pueden aliar dos o tres hermanos casados, o por el contrario, pueden competir entre sí, formando cada uno su propio séquito a través de alianzas con sus parientes políticos y hermanos menores.

Sin embargo, las cosas también pueden tomar otro rumbo. Los hijos mayores pueden regresar a sus *nanicaboiri* nativos con sus mujeres e hijos. El mayor suele convertirse en el jefe del *nanicabo* junto con su primera esposa. En otras palabras, el grupo doméstico ya no lleva el nombre del padre (o de la madre) sino del hijo mayor (o de la hija casada). Una de las hijas casadas también puede asumir la jefatura del *nanicabo* con su marido, y entonces sus hermanos casados no regresan al *nanicabo* parental. Un cambio de jefe al interior del *nanicabo* por lo común se relaciona con un cambio de miembros. Si el ciclo de desarrollo del *nanicabo* da fluidez a la estructura social, esto también se debe a otro rasgo distintivo, a saber, el modelo de huertos múltiples. Como casi nunca todo el *nanicabo* se traslada al mismo huerto en el mismo momento, el *nanicabo* a menudo está separado en unidades más pequeñas. Este arreglo tiene numerosas ventajas. Es ecológicamente ventajoso, eficiente para enfrentar los ataques y maximiza la red de relaciones sociales dentro del nexo endógamo. Sin embargo, la pertenencia

a un *nanicabo* particular, es decir, la fidelidad con un *ahuene* específico, se mantiene a través de los años. Las visitas no pueden prolongarse demasiado tiempo por la sospecha de que los visitantes tengan intenciones de quedarse, y al mismo tiempo, de dar su apoyo a otro líder.

Para concluir esta discusión sobre el *nanicabo,* se debe mencionar la última característica, aunque no la menos importante. Los Huaorani piensan que, al vivir en la misma casa comunal, comparten la misma sustancia (*aroboqui baön anobain*). En otras palabras, el reparto dentro del *nanicabo* y la realidad física de comer lo mismo y dormir bajo el mismo techo implican una cercanía tan fuerte que los miembros del *nanicabo* sienten que comparten una esencia física, sean o no parientes consanguíneos. Me di cuenta de esto cuando vivía en la casa de Moipa, y éste, se puso muy enfermo. Como todos los otros miembros de la unidad residencial, tuve que observar una dieta especial que tenía el propósito de ayudarle a sobrevivir. Por el contario, su verdadera hermana no tenía que observar esta restricción, ya que no compartía la misma casa. Pude sacar algunas conclusiones de este acontecimiento, aunque las deducciones con respecto a lo que se practicaba y creía en el pasado tienen que seguir siendo simples hipótesis.

Este ejemplo deja en claro que la idea de compartir una misma sustancia proviene de la noción de que el vivir juntos hace idénticas a las personas. Los individuos y las comunidades son "procesos" que se desarrollan en el tiempo, a través de la experiencia acumulada de vivir juntos. Mientras más tiempo viven juntas, más se asemejan las personas. En el proceso de vivir juntos y construir gradualmente las relaciones sociales, ciertas cosas se vuelven más importantes que otras. Como lo expondré en el capítulo 4, la comida juega un papel capital en este proceso.

Si se acepta que los residentes del *nanicabo* se ven a sí mismos compartiendo la misma sustancia a través de la consumación diaria del mismo alimento, del compartir el mismo espacio, y del hecho de seguir a la misma pareja *ahuene,* es fácil comprender la fuerza simbólica

que tiene la residencia natal. Toda disrupción de este elemento fundamental del orden social está vivida con terrible ansiedad. La muerte, por ejemplo, está seguida de la deserción y la quema de la maloca porque no sólo quiebra la imagen de un presente atemporal, sino que también pone en peligro al *nanicabo.* Los miembros residentes toman cada uno su camino, por lo qué el orden social personificado por el *nanicabo* se vive como una convivencia en el presente. Como tal se opone a la muerte, al pasado y al futuro. Al mantener y amenazar el orden social del *nanicabo,* el matrimonio es el factor más crítico de su continuidad en el tiempo.

Resumiendo, el *nanicabo* es en primer término una unidad residencial que lleva el nombre del miembro casado más viejo del grupo, el cual elige el sitio de residencia de acuerdo a los derechos territoriales en la segunda generación ascendente. La pareja mayor en torno a la cual se junta el *nanicabo,* también supervisa la construcción de la vivienda comunal, y organiza fiestas donde participan los *nanicaboiri* vecinos, en especial los *nanicabos* de las hermanas casadas del marido -su *nanicabo* nativo- y el de sus hermanos menores. La morada física representa el principio de unidad, ya que la gente se identifica con ella incluso cuando no vive allí por ciertos períodos de tiempo, y sus estadías fuera del *nanicabo onco* se presentan como temporales. Las unidades menores que trabajan en un huerto distante no establecen un *nanicabo* nuevo porque regresan a la casa de sus líderes. Los hombres casados que regresan con sus mujeres e hijos a la casa de sus padres son *visitantes* y no miembros nuevos porque finalmente regresarán a su propio *nanicabo.* Cuando la casa es demasiado vieja, se construye otra en un sitio diferente, por lo general en un huerto secundario, y cada reconstrucción puede convertirse en una oportunidad de alterar la composición del *nanicabo.* Sin embargo, los grupos residenciales son bastante estables. El grupo cambiará su nombre sólo después de la muerte de sus miembros fundadores.

Según mis informantes de mayor edad, así es el *nanicabo* ideal y el grupo de *huaomoni.* Para ellos este modelo ideal es igual a la situa-

ción, también ideal, del *huaponi quehuemonipa,* "llevar una buena vida". Por eso es que el *nanicabo* existe incluso cuando no hay una demarcación clara entre las subunidades que lo forman, y la supraunidad de la que forma parte. Además, los parientes consanguíneos no pueden separarse de los afines, o de su estatus como miembros de la unidad residencial. Conceptualmente la casa, el asentamiento, y la comunidad aparecen como una sola unidad y, como lo vamos a ver, el elemento clave que la estructura es el lazo hermano-hermana[4].

3.4. La pareja conyugal

Los matrimonios Huaorani son duraderos y tranquilos. En dieciocho meses de estadía nunca vi a un hombre maltratando a su mujer ni escuché hablar de ello. La violencia marital y parental es inconcebible. Es verdad que actualmente algunos padres de las aldeas con escuela están adoptando el castigo físico como una forma de socialización. Sin embargo, sólo forman una pequeña minoría -una minoría sin aprobación- y su coerción física ejercida por mujeres tanto como por los hombres no se ha convertido en violencia doméstica. El propósito básico de la vida matrimonial es pasar juntos todo el tiempo posible. Esto incluye dormir juntos, vivir juntos, pero también no emprender algo independientemente, en especial en los primeros años de matrimonio -antes del nacimiento de los niños.

A la mañana siguiente de la ceremonia matrimonial, el novio sale de cacería y la novia prepara una bebida de frutas antes de cocinar la carne que trae su esposo. Así se consuma ritualmente su matrimonio y se simboliza la división del trabajo conyugal y el intercambio recíproco consiguiente. La novia adquiere un nuevo estatus en su *nanicabo,* ya que ahora cocina en su propio fogón y se traslada con su esposo a otro lugar de la casa, donde se instala una hamaca para dos personas. Más adelante discutiré la división del trabajo y la reciprocidad dentro del matrimonio. Aquí bastará subrayar que el atado ritual de los pies en la hamaca durante la noche de la boda, los mensajes transmitidos en los cantos, y los ofrecimientos mutuos de alimento indican la naturaleza y

el significado de la vida matrimonial, que hombres y mujeres idenfican con la concepción de hijos. En especial los cantos subrayan el hecho de que la novia y el novio no saben todo acerca de la vida porque tienen que concebir a los hijos, y que su responsabilidad común en adelante es asumir su rol de padres. De modo que se alcanza la adultez a través de la paternidad y la maternidad. Estar casados significa estar juntos y estar intercambiando: dos actividades necesarias para la concepción y educación de los hijos[5].

El fogón, tal vez más que la hamaca, es un signo de la conyugalidad. Parece que las esposas están asociadas con él más que los hombres ya que el fogón se convierte en el signo del nuevo estatus de la novia dentro de su *nanicabo* natal, el signo de su separación definitiva de la madre. Sin embargo, en realidad es el lugar tanto del marido como de la mujer.

Nunca he visto a hombres casados trayendo agua para la casa, pero sí he visto en muchas ocasiones que corten leña para el fogón o reúnen ramas secas en el bosque cercano. Fuera de la casa, en un viaje de recolección, en una tarea hortícola o en una expedición de caza, son siempre las mujeres las que llevan rescoldos envueltos en una hoja verde. A menudo he visto que cuando se levantan los hombres soplan las cenizas y empiezan a preparar el desayuno con las sobras de la noche pasada o desde el principio; hombres y mujeres suelen preparar la caza en el fogón. Los hombres usan el mismo fogón que las mujeres para preparar el curare y secar sus dardos; los hombres, las mujeres y los niños preparan individualmente algo de comer, plátanos horneados o mazorcas de maíz asadas. He conocido a parejas mayores que viven solas o con los hijos casados. Tienen su hamaca propia y su fogón. Cocinan separadamente y se ofrecen alimento entre ellos, como si formaran dos unidades separadas. Una pareja que conocí era el blanco de los comentarios de los residentes de su *nanicabo* porque cohabitaban como productores y consumidores independientes, pese a que deberían haber continuado retribuyéndose mutuamente porque sus dos hijos menores todavía no estaban casados. En el capítulo 4 tendré más que

decir con respecto al intercambio recíproco de bienes y servicios entre esposos.

Por último el fogón es más que el fuego o el lugar donde se cocina; también es el origen del humo, la sequedad y el calor. El humo es necesario para repeler a los insectos, y en los *nanicaboiri* los fogones están humeando día y noche. El calor del fuego es esencial para la protección en las noches frías y húmedas. Con su efecto secador el fuego opone el espacio doméstico y su confort a la humedad del exterior. Arriba de cada fogón cuelgan varios cestos livianos hechos de hojas de chambira. Algunos contienen calabazas, otros algodón, bejucos o fibras secas listas para usar, y huesos de animales. Cráneos y tibias de monos, huesos de peces, mandíbulas de caimán, picos de tucán son los complementos necesarios del fogón; aseguran el éxito en la caza y la abundancia de alimento. Los carcajes penden sobre el fogón y las lanzas y cerbatanas están almacenadas debajo del techo cerca del mismo.

Por medio de esta asociación de la hamaca con el fogón, los principios masculinos y femeninos están unidos intrínsecamente para formar el espacio en el cual la pareja procrea. Los hombres con dos o tres mujeres, por lo general hermanas clasificatorias, son vistos en primer lugar como padres de muchos hijos. Cada esposa tiene su propio fogón donde alimenta y cría a sus hijos. En este caso el marido va de un fogón a otro, de una hamaca a otra, y tiene que ayudar a todos. No permanecí el tiempo suficiente con los grupos orientales del Yasuní y el Cononaco, donde algunos matrimonios polígamos viven en construcciones tradicionales, para poder observarlos más detenidamente. Sin embargo, mi impresión fue de que la conyugalidad no estaba distribuida por igual y que los hombres bígamos vivían más con una mujer -generalmente la menor- que con la otra. En cualquier caso se debería subrayar el hecho de que el fogón constituye siempre el espacio de la conyugalidad, que se lo piensa como el lugar de la seguridad, la promiscuidad, la convivencia, el juego y el descanso. También es el lugar privilegiado para los oficios masculinos y femeninos.

En la lengua huaorani ser marido y mujer significa ser *nanoongue*, "cónyuge", una palabra que no especifica el género. Cuando la pareja contrae matrimonio, los padres del novio y de la novia se vuelven *ñain* (consuegros). Ambas categorías de afines adquieren nuevos derechos y obligaciones. Como ya lo he mencionado, la mejor estrategia matrimonial para los grupos de hermanas y hermanos que se han casado entre sí es casar a sus hijos respectivos. De esta manera se añaden dos lazos de afinidad a un lazo consanguíneo.

Antiguamente una mujer llamaba a los hermanos de su esposo *nanoongue*, y un hombre a las hermanas de su esposa *nanoongue*, sin ser un apelativo retórico. Los derechos y las obligaciones contraídos en el matrimonio se extienden a toda la categoría de hermanos y hermanas. Tenían una importancia especial cuando moría de uno de los cónyuges. Como antiguamente no había una palabra para referirse a la viuda, el viudo o el divorciado, éstos simplemente eran conocidos como "tomados" por otro de sus cónyuges clasificatorios. Esto nos permite ver cómo las dos grandes categorías de hermanos y afines se usaban más allá de las parejas casadas para expresar un principio de categorización dual. El matrimonio, más que cualquier otra relación, debe ser entendido dentro del contexto del *nanicabo* en todos los niveles, incluyendo el emocional. El amor por el cónyuge, el deseo sexual y la vida matrimonial ocurren dentro del contexto más amplio de fuertes lazos múltiples de participación y cariño colectivo. En consecuencia, no tiene el carácter exclusivo que se le otorga en nuestra sociedad, sino que se siente como un compañerismo de larga duración.

Al casarse en el *nanicabo* de su esposa, un hombre cambia de residencia; su estatus de visitante pasa al de miembro residente. Sin embargo, en un sistema en donde la alianza con el *nanicabo* de una persona es tan fuerte, un hombre que se casa dentro del grupo siempre retendrá algo del estatus de visitante frente a la parentela de su mujer. La sólida posición femenina en sus *nanicaboiri* nativos está reforzada por el hecho de que la mayoría de matrimonios son poligínicos, es decir,

un hombre casado con dos o tres hermanas. El sistema matrimonial favorece una forma particular de poligemo, el matrimonio de ego masculino con dos o tres hermanas. Sólo el primer matrimonio debe ser sancionado socialmente con una ceremonia de boda. Cuando contrae matrimonio, un hombre llama a las hermanas de su esposa *nanoongue* (y viceversa, pues el término es recíproco). Los hermanos también llaman a su esposa *nanonngue*. Cuando la primera esposa ha dado a luz un niño, se espera que el marido se case con su hermana menor si es que hasta entonces no ha encontrado un pretendiente apropiado. Suelen ser las hermanas menores las que insisten en casarse con el esposo de la hermana mayor. La figura 4 presenta el piso de la casa de dos *nanicaboiri*, el de un asentamiento tradicional aislado en la región del Cononaco, y el de una casa al estilo moderno en una aldea con escuela, donde el esposo también está casado con dos mujeres.

Como dije antes esta forma de poliginia suele adoptarse con el fin de no tener que casarse fuera del área endógama. Estos matrimonios exógamos exigen el peligroso restablecimiento de contactos pacíficos con un grupo *huarani* distante (hostil), y la transformación de los otros en "primos cruzados", "cuñados potenciales", *huenqui*. Estos matrimonios exógamos tienen la desventaja adicional de violar la regla de la uxorilocalidad porque "los que buscan esposas" tienen que ser "repartidos" entre "los que ofrecen esposas". Entonces, la poliginia es la mejor estrategia para mantener el nexo endógamo incluso cuando hay una escasez de cónyuges adecuados[6].

Un hombre que se casa con varias hermanas tiene que ser un buen cazador; también se le considera poderoso. Sin embargo, lo que le da su fuerza -el ser el padre de muchos niños "verdaderos"- es también su debilidad. Es temido porque tiene muchos hijos que vengarán su muerte si es asesinado. Pero si fallece, deja a un numeroso grupo de dependientes que no pueden sobrevivir fácilmente sin su trabajo y protección. Las madres no tienen ninguna obligación de educar a los niños de sus esposos fallecidos. A menudo los niños son enterrados vi-

vos con el padre. Si alguien se opone a su muerte y quiere salvarlos, debe también asumir la responsabilidad de criarlos hasta que lleguen a ser adultos[7].

3.5. Una terminología dravidiana

La siguiente es la lista de términos de parentesco para las relaciones de consanguinidad directa y primaria. Ciertos términos tienen dos versiones presentadas por Peeke como la forma de dirigirse a una persona (sin paréntesis) y la de referirse a ella (entre paréntesis). No he encontrado evidencia que apoye esta afirmación, dado que un Huaorani no usa términos de parentesco del primer tipo a no ser cuando habla de su madre, su padre, o su abuela y abuelo "verdadero" (en cuanto opuestos a los clasificatorios). A todos los demás se dirige con su nombre. Puede decir "X, *boto menqui*" (X, mi primo cruzado) al hablar con X o acerca de él con otra persona, cuando quiere enfatizar las obligaciones mutuas del parentesco; también pueden decir "*huenqui*", que es la otra forma existente.

mèmè (huèmè)	....	PaPa, PaMa
ñènè (huéñaña)	....	MaPa, MaMa
bara (huaana)	....	Ma, HnaMa
mempo (huempo)	....	Pa
maapo (haola)	....	HnoPa
mentera (huentera)	....	HnaPa
bè (mè, huaare)	....	HnoMa
toniya (-rani)	....	Hno, Hna, HjaHnaMa, HjoHnaMa,
	....	HjaHnoPa, HjoHnoPa.
mimo	....	Hno(mayor)
bihui	....	Hno(menor)
menga	....	Hna(mayor)
behuinque	....	Hna(menor)
menqui (huenqui)	....	(ego masculino) HjoHnoMa,
	....	HjoHnaPa

mengui (huengui)	(ego femenino) HjaHnoMa,
	HjaHnaPa
huï (huiñï, huiñè, huiñènani)	(ego femenino)
	Hja, Hjo, HjoHna, HjaHna
	(ego masculino)
	Hja, Hjo, HjaHno, HjoHno
biyonè	(ego femenino) HjoHno
biyonga	(ego femenino) HjaHno
	(ego masculino) HjaHna
minato	HjoHjoHnoMa, HjaHjoHnaPa,
	HjoHjoHnaPa, HjaHjaHnoMa,
	HjoHjaHnoMa, HjaHjaHnaPa,
	HjoHjaHnaPa
nanomoca (nanomomo, momocoo)	HjaHja, HjoHja,
	HjoHjo, HjaHjo.

Es necesario anotar que un marcador pronominal honorífico debe usarse cuando se habla con una mujer mayor o acerca de ella dentro de las siguientes categorías: *ñèñè-, bara- mentera-menga*. No hay diferencia entre los términos usados para los hermanos de padre y madre, para los medio-hermanos y los primos paralelos. Lo mismo vale para el padre verdadero, el padrastro, y el hermano del padre. Sin embargo, ego diferencia entre sus parientes consanguíneos (hombre o mujer) y los otros. Se dirige a su madre y su padre con el término *bara* y *mempo* respectivamente; los términos de referencia para las madres y padres clasificatorios son los mismos, pero ego se dirige a ellos con sus nombres propios. De manera similar ego usa los términos de edad *mimo*, *bihui*, *menga* y *behuinque* para sus hermanos de padre y madre, mientras que sus medio-hermanos y sus sobrinos paralelos son simplemente *toniya*. Finalmente, los medio-hermanos de la misma madre suelen tratarse como hermanos de padre y madre, lo cual no ocurre con los hermanos y hermanas del mismo padre, pero de diferente madre.

Frecuentemente, se invierte el lazo de parentesco de tal manera que ego se toma como punto de referencia cuando nombra a sus parientes. Por ejemplo, si pregunto ¿quién es tu hijo? en lugar de decir *boto huï* (él es mi hijo), diría *boto huempo imopa* (Yo soy (su) padre). Con mayor generalidad los términos de parentesco se usan para expresar reclamos implícitos, y están obligados los que son llamados con un término de parentesco a ayudar a sus parientes. Es interesante anotar que mi informante respondía con teknónimos que no se usan. Sin embargo, los nombres personales en cierto sentido llevan una información genealógica, aunque ambigüa según se mostrará a continuación.

Los términos de parentesco para los parientes clasificatorios son consistentes. Como la HnaMa es *bara*, la HjaHna y el HjoHna son *huï* para ego femenino (así como el HjoHno y la HjaHno para ego masculino). Como el hermano del padre es un *maapo* o padre clasificatorio, su mujer es *bara*, aunque a veces se la cuenta dentro de los consanguíneos y entonces se llama *mentera*. Algunas expresiones y términos se emplean para la generación de los abuelos, pero no son comunes. La gente dice más frecuentemente *mono memeiri* (nuestros antepasados). Al hablar de sus antepasados en específico, dicen *X memeiri* (los antepasados de X, refiriéndose X a sus propios abuelos). *Memeiri* se refiere a los antepasados de ambos géneros.

mempocoo	PaPaPa (los parientes de mi
	padre son numerosos)
barengo	MaMaMa (los numerosos familiares
	de mi madre)
memenco	MaPaPa, MaPaPaPa, PaPaMa, MaPaPa,
	PaMaMa, etc (mis abuelos)

La siguiente es la lista de términos de parentesco usada para los afines, que en realidad corresponde a la categoría de familiares cruzados:

bè	....	(suegro potencial o real)
mentera	....	(suegra potencial o real)
menqui	....	(el cuñado de un hablante varón)
mengui	....	(la cuñada de una hablante mujer)
biyonè	....	EoHja (yerno)
biyonga	....	EaHjo (nuera)
nanoongue	....	(para ego femenino) Eo, HnoEo
nanoongue	....	(para ego masculino) Ea, HnaEa
ñain	....	(consuegros)

A primera vista el sistema de parentesco huaorani concuerda completamente con la terminología dravidiana. Con sus características de matrimonio entre primos cruzados simétricos, este sistema prescribe el intercambio directo de hermanas de acuerdo al modelo ideal HjaHnoMa = HjaHnaPa=HjaEoHna (hermana del esposo de la hermana) asegurando de esta manera la filiación por descendencia dual. La terminología de bifurcación y mezcla parece concordar con la regla de matrimonio. Finalmente, tiene cuatro rasgos del sistema dravidiano según lo definió Dumont (1957): la distinción de generaciones, la distinción de sexo, la asimilación de afines en la categoría de familiares cruzados, y la distinción de edad relativa (véase fig. 5).

Sin embargo, ciertas características que otorgan un carácter particular al sistema huaorani tienen que ser estudiadas con cuidado. En primer lugar, es difícil afirmar si las alianzas se reproducen sin cambios de una generación a otra. En segundo lugar, el lazo hermano-hermana parece ser un factor clave en la configuración de alianzas que ni se entienden ni se practican como arreglos entre cuñados. En tercer lugar, dada la naturaleza atomística de la sociedad huaorani, los familiares se definen como los que viven cerca y no como los que descienden de los mismos hombres y mujeres. En cuarto lugar, el término *menqui* es problemático ya que cubre ambos términos, "primo(a) cruzado(a)" y "cuñado(a)", y porque no hay forma de diferenciar entre la connotación consanguínea y la de afinidad. Finalmente el término más impor-

lante para los afines, *nanoongue*, se refiere a una categoría de personas y no a un cónyuge.

3.5.1. ¿Se heredan las alianzas matrimoniales?

Como en todos los sistemas dravidianos el cálculo genealógico es poco profundo, y algunos hechos contribuyen a la disolución de las genealogías. Muy pocas personas conocen los nombres de sus bisabuelos pese a que recuerdan el nombre de los "grandes hombres" con quienes ellos vivían. El PaPa y el PaMa son olvidados más a menudo que la MaMa y la MaPa. Esto no es sorprendente si pensamos en los desacuerdos existentes acerca de quien fue en realidad el progenitor. Cuando se le pregunta, ego siempre da el nombre del padre "oficial", v.g. del esposo de su madre, pero la gente se burla de esto. Es de conocimiento público que la madre tuvo relaciones sexuales con X, y que en verdad ego es el hijo de X. El saber de que X es reconocido como el padre "verdadero" de ego cumple una función específica en las relaciones que éste establece con X (aunque esto nunca quita el carácter de las relaciones Padre-Hijo y las obligaciones implícitas en las mismas); sobre todo esto hace que sea difícil saber quiénes son los abuelos.

Los nombres tampoco son una buena pista para saber quienes son los bisabuelos. Algunos niños pueden tener el mismo nombre pero no el mismo abuelo/abuela o bisabuelo/bisuabuela, y de hecho si fueran huaorani ser tan desvinculados como *huarani*. Por ejemplo, Ñame, un Ñihuari, tiene 15 nombres y ha llamado a uno de sus nietos Ñame. Mengatohue, un Baihuairi, tiene doce nombres, y también ha llamado a su nieto Ñame, un nombre que forma parte de su lista de nombres. Otro hecho interesante acerca de Mengatohue es que le conocían como Gomo cuando vivía río abajo. Esto demuestra que los lazos establecidos a través de los nombres son tan fluidos como los lazos agnáticos. Para concluir, los ancianos son de hecho abuelos de todos los miembros del *nanicabo*, y todos los niños del *nanicabo* son sus nietos. Los términos *memeiri* y *ñeñeiri* pierden progresivamente su significado genealógico y se convierten en marcadores de edad. Además, la gente

mayor dice que no deberían llegar a ver a los hijos de sus nietos. Esta idea de "no ver" más allá de la tercera generación descendente es en realidad reveladora. Los abuelos son los que tienen el poder de arreglar los matrimonios de sus nietos, pero su poder y autoridad están limitados por el hecho de que tienen que morir poco después.

En suma, el sistema de matrimonio no es heredado por generaciones sucesivas sino reproducido cada vez que se contrae un nuevo matrimonio. La gente intenta conscientemente establecer intercambios directos de acuerdo a "lo que tienen", en vez de intentar reproducir las alianzas de la generación de sus padres. Según esto lo que la gente busca es intercambiar hermanos y hermanas en la misma generación y no casarse con primos(as) cruzados(as). Hablando con más precisión, el ideal que se tiene es el doble matrimonio de dos parejas de hermanos/hermanas (una pareja de Hno-Hna busca a otra pareja de Hno-Hna). Y si hay una continuidad de alianza en el sentido dravidiano, reafirma cuando logran casar a uno o dos de sus hijos (que son "primos cruzados dobles") entre sí. Por ejemplo, Dabe, refiriéndose a su matrimonio con Guehua dice: "Mengatohue (su hermano) y yo nos casamos con Conta y su hermano Guehua. Yo me casé con Guehua, Mengatohue se casó con Conta. Huiña (su hija) se casó con Ontogamo (el hijo de Mengatohue) y ése es un buen matrimonio, juntos vivimos bien".

3.5.2. *La relación hermano-hermana*

Entre un hermano y una hermana que no están casados y que todavía viven con sus padres existen fuertes lazos, en especial durante la adolescencia[8]. De hecho, parte de su socialización consiste en una especie de "ensayo" de la situación de pareja. El hermano caza para su hermana y para sus padres. Ella cocina personalmente la carne que le obsequian y prepara la comida para su hermano. Como es obvio en el *nanicabo* todos comparten con todos, y ella también les dará de comer a sus padres y a sus hermanos y hermanas menores, pero las obligaciones con su hermano están más ritualizadas. Cuando su hermana tiene

un huerto propio, él tala árboles con su padre y después deshierba el huerto con ella. Pueden ir juntos a visitar y cazar, aunque es más probable que ella lo haga con una hermana mayor que esté casada. Los lazos siguen siendo muy fuertes entre un hermano soltero y su hermana mayor (casada). Por lo general ellos continúan viviendo en el mismo *nanicabo*. Él come junto al fogón de su hermana con la misma frecuencia que lo hará junto al fogón de su madre. Él caza para ella y la cuida cuando su esposo está fuera. Si vive en un *nanicabo* diferente, suele ir a visitarla.

Si considerásemos ascendentemente las diferentes relaciones de parentesco diádico, la relación hija-madre sería la más fuerte, seguida de las relaciones hermana-hermana, hermana-hermano, hijo-madre, hijo-padre, hija-padre, y sólo al final la relación hermano-hermano. Si bien a menudo la relación hermana-hermano es una línea de alianza, la de hermano-hermano es una línea de fisión. Una vez casado un hombre vive en la casa de su mujer pero todavía continúa visitando regularmente a su hermana. En todo momento puede encontrar comida, techo y apoyo emocional en el fogón de su hermana. Desarrolla un profundo afecto con los hijos de ella -que le llaman "maapo"- enseñándoles a cazar y explorar la selva. Si visita a su hermana acompañado de su mujer, ésta se queda fuera; a la esposa por lo general no se le ofrece comida. Si a la cuñada se le ocurre ofrecerle algo de beber, pasa la calabaza con la cabeza vuelta al lado opuesto o incluso puede que la envíe con un niño. Si la hermana va a visitar a su hermano en la casa de su esposa, ocurre una situación similar. La relación entre cuñadas es básicamente de evasión. Sin embargo, si una mujer se casa con un hombre cuya hermana se casa con el hermano de la primera mujer, la situación de hostilidad entre cuñadas se ve eclipsada por la fuerza de las dos relaciones parelelas hermano-hermana, y por las frecuentes visitas entre los dos hogares.

Idealmente los matrimonios se planean antes de que nazcan los niños; es decir, los matrimonios entre primos paralelos son el producto de este lazo especial entre un hermano y su hermana, o entre dos pare-

jas de hermanos y hermanas. Cuando no es posible establecer esta relación, la gente mayor de los *nanicaboiri* intenta unir a los muchachos con las muchachas a través del intercambio directo. La importancia del lazo hermana-hermano en la determinación de los modelos de residencia -la creación de nuevos *nanicaboiri* y la constitución de grupos de vecindad -se ilustra con el proceso de creación de la aldea en Quehueire Ono (véase fig. 3).

En este ejemplo vemos que las dos parejas Mengatohue-Conta y Dabe-Guehua forman un grupo de vecindad. Su derecho de vivir en Quehueire-Ono se basa en que una hija de Dabe y de Guehua está casada con el hermano menor de Ñame. En Dayuno, el hermano menor de Ñame solía vivir a medio camino entre sus dos hermanos mayores, Ñame y Dabo Enomenga, casado con Huiñame, la fundadora de la aldea. Luego se mudó cerca de Dabo, antes de trasladarse nuevamente cerca de Ñame tan pronto surgió el conflicto entre los dos hermanos mayores. Cuando finalmente se alió con Ñame en contra de Dabo y se fue de Dayuno, le siguieron sus suegros y cuñados (que oficialmente habían vivido con las hermanas mayores casadas en Toñampari).

Para entonces el nuevo asentamiento estaba formado por dos *nanicaboiri* de igual fuerza. Gume se unió al nuevo asentamiento en su calidad de primo cruzado de Ñame. Gume estaba casado con la hermana de Ñame, muerto hace ya mucho tiempo, y se volvió a casar con una mujer de los "otros", una mujer del este que había llegado al centro misionero con su padre. Inmediatamente después Ube decidió unirse al nuevo asentamiento en su calidad de "nanoongue" de Ñame, es decir, de esposa clasificatoria. Ella es la viuda del hermano de Ñame. La esposa de Gume estaba muy infeliz de ver que Mengatohue vivía en la misma aldea, dado que él era enemigo de sus padres. Ella quiso irse y regresar a la aldea de su madre y su hermano en el Yasuní. Todavía viven en su *nanicabo* natal, porque se rehusaron a unirse a los misioneros del ILV en Tihueno. Sin embargo, como no había regresado en veinte años, ella estaba "muerta" para ellos. Además, se sentía triste

así me lo dijo un día- por la idea de haberse ido con su padre, porque debería haberse quedado con su madre. La posición de Gume y Huiro era difícil dada la debilidad de sus lazos con el fundador de la aldea, Ñame, pero no se fueron.

Sin embargo, estos lazos habrían de fortalecerse un par de meses después cuando el hermano de Huiro llegó con su esposa, su hijo soltero y sus hijas casadas. No vino a unirse a su hermana, sino a sus dos hijas casadas con el hijo del hermano de Ube, Monga. Ñame estaba molesto por la decisión de Monga de venir al nuevo asentamiento. De cualquier forma, como era el hermano de Ube, Monga tenía el derecho de unirse a ella. En protesta Ñame dejó su casa encolerizado y construyó una nueva en la otra margen del río para no tener que ver a Monga. La nueva aldea estaba entonces formada por tres vecindades claramente delimitadas, cada una con un "gran hombre" a la cabeza, y Ñame como el hombre prominente de Quehueire-Ono. Había fundado la aldea y el lugar era la tierra de la abuela de su esposa.

Pese a representar un ejemplo pos-contacto de las pautas de matrimonio y residencia, Quehueire-Ono concuerda notablemente con un buen número de casos documentados anteriores al contacto. Muestra la importancia de la relación hermano-hermana y su manipulación para acomodarla a situaciones de alianza reales. Hoy en día el lazo hermano-hermana usan grupos de hermanos y hermanas que se casan entre sí; lo usan hermanos y hermanas casados que intentan unir a sus hijos en matrimonio de primos cruzados; finalmente, lo usan familias no relacionadas que consideran que un matrimonio tiene que ser compensado con otro matrimonio. Los padres de la novia pueden considerar que han perdido una hija (y los hermanos, una hermana), aun cuando la residencia posmarital es uxorilocal. Los padres del novio sienten por igual que deben una mujer a sus nuevos parientes políticos y que su hijo tiene que ser remplazado por un yerno futuro. Además, la relación hermano-hermana, tal como la conciben la mayoría de los Huaorani y sin importar su función, es el principio de las bodas más

hermosas. La gente dice que los mejores matrimonios son "cuando un hermano y una hermana intercambian sus hijos".

Es en el contexto de este lazo privilegiado entre hermanos y hermanas que el sistema matrimonial Huaorani crea el orden social, no como un proceso, sino como la sanción de una alianza que desencadenará otras alianzas en la misma generación. Los Huaorani tal vez son extrañamente explícitos en su idea de que los buenos matrimonios son los planeados por las hermanas y hermanos casados que intercambian a sus hijos, o aquellos arreglados por los abuelos que unen parejas de hermanos con hermanas.

Sostengo que este ideal permite comprender la concepción Huaorani de la endogamia. Se deben contraer matrimonios con individuos que son como uno, y que simultáneamente son diferentes. Los hijos del hermano y la hermana encarnan a sus padres, cuyos nombres llevan en la mayoría de los casos. Como representan a sus abuelos, son los más "parecidos", pero como no crecieron en la misma casa, también son diferentes. Son *diferentes* pero no son *otros, (huarani)*. Aquí nuevamente encontramos la misma preocupación por identificar a "los de dentro" y a "los de fuera", una preocupación que no deja de estar relacionada (aunque sí se halla enmarcada de manera diferente) con "sociedades–casa" según las describe Lévi-Strauss(1991); Headley en MacDonald (1987).

Kensinger dice que: "Los Cashinahua del Perú oriental consideran que la relación entre hermanos, en especial entre los hermanos del sexo opuesto, es más significativa y resistente que las demás relaciones sociales, más importante que la relación entre un padre y un hijo, o entre un marido y su mujer" (Kensinger, 1985: 20-24). Añade que los Cashinahua construyen la identidad personal de acuerdo con cuatro criterios. En primer lugar, diferencian entre la "gente real" (ellos, los Cashinahua) y los otros (los no Cashinahua). Esta especificación suele incluir la pertenencia individual a una comunidad local. En segundo lugar, diferencian el género. En tercer lugar, diferencian las generaciones en términos de hermandad (los individuos son "mayores" o "menores"), y finalmente, hay la categoría de primos cruzados, que se opone a la de hermanos/hermanas (Kensinger, 1985: 22). Algo similar ocurre en la concepción huaorani de la hermandad entre sexos opuestos.

3.5.3. *Los parientes son los que viven cerca*

Yaye y Huiñame son hijas de Queñe, pero el padre de Yaye es Dabo, y el de Huiñame, Caree. Huiñame es mayor que Yaye, y nació del primer matrimonio. Caree murió a manos de los *cohuori* y la hija fugitiva de Queñue se casó nuevamente con Dabo. Ahora ella vive sola en Tihueno. Huiñame es la jefa de Dayuno, la aldea que creó con su hermano Nimunga en el río que lleva el nombre de su abuela, Dayo, no lejos de donde murió su padre. Yaye vino a vivir con ella justo después de casarse con Ahua, y todos sus hijos (seis) nacieron en Dayuno. Ella vino "a vivir con Huiñame, su hermana mayor". Sin embargo, cuando los desacuerdos internos crecieron en Dayuno, Ahua y Yaye decidieron partir para Quihuaro, otra aldea localizada a día y medio de camino de Dayuno (véase mapa 7).

Ahua justifica su traslado a un nuevo grupo diciendo que él prefiere vivir con su hermana Nemontè. Ésta última ha estado viviendo en Quihuaro con su marido y sus hijos, su anciana madre, Titera, y Huiña, su hermana divorciada, desde que nació esta aldea. Cuando fui a visitarlos en Quihuaro, y elaboré un nuevo cuadro de parentesco para Yaye, ella no mencionó a Huiñame como su hermana. Dijo que su hermana era otra mujer que vivía con su anciana madre Queñe en Tihueno, a quien visita en ocasiones. Luego me dijo que había venido a Quihuaro a vivir con las hermanas de su marido, Nemontè y Huiña. No mencionó a la madre de Ahua (la líder de su nuevo *nanicabo* y su madre clasificatoria), ni a su padre Dabo, que vive en la misma aldea, ni siquiera a su otra hermana que también vive en Quihuaro. Este ejemplo ilustra el uso creativo de los términos de parentesco. Las relaciones de parentesco están vigentes para los que viven con ego, y para los que

ego visita. Además, ella dijo que la razón principal para que esté en Quihuaro (en contra de todas las relaciones que ella personalmente tiene en esta aldea con escuela), es la conexión entre Ahua y Nemontè. Interpreté su afirmación como una indicación del poder de la residencia sobre el de la consanguinidad[9].

Se podrían dar múltiples ejemplos para mostrar que la clasificación genealógica más allá de la unidad residencial es mínima, y que las personas que viven juntas justifican su presencia por medio de sus relaciones de parentesco y no por afinidad. Como ya se mencionó anteriormente, la distancia física es una distancia social, y viceversa. Huiro, que dejó a su madre para seguir a su padre a Tihueno, ya no es la hija de la vieja Pava. Por el contrario, Ñame llama "mempo" a Mengatohue, con quien no tiene ningún tipo de vínculo genealógico, desde que éste último se unió a la aldea. Zhiro, la mujer de Ñame, se refiere lógicamente a Mengatohue como "bè", a pesar de que, nuevamente, no existe ningún lazo de parentesco consanguíneo (o afín en este caso) entre ellos. Todos en Quehueiri-Ono se refieren a Mengatohue como "mempo" o "mèmè", de acuerdo a la edad relativa. Con la misma lógica infalible, la esposa de Mengatohue es "bara" para Ñame y "mentera" para Zhiro; su hijo es "bihui" para Ñame, y "tonya Ñame" para Zhiro. La hermana de Mengatohue, a su vez, es "bara" para Zhiro, y "mentera" para Ñame. Su hija, que está casada con el hermano de Ñame, es "tonya" para Zhiro, y "nanoongue tonya...menqui" para Ñame. Ñame podría haber dicho que ella era "nanoongue" para él, pero dado el código que se ha formado después del contacto, no tiene acceso sexual a la esposa de su hermano y, por lo tanto, la llama "la primera esposa de su hermano", y para evitar toda ambigüedad, "mi prima cruzada", que está dentro de la categoría de tabú (véase fig. 3).

Cuando llegué a Dayuno, la primera cosa que me enseñaron a decir en huaorani fue: *boto pomopa, bito toniya bai imopa. minito tono quehuente ante pomopa ñanguihua abo. innimi quente ante pomopa minito oncone:* "vine como tu hermana. Soy tu hermana. Quiero vivir como tú. Para vivir contigo como tu hermana, crucé las grandes aguas..." Tenía que repetir esta oración cada vez que visitaba una nueva casa. Aun más, un informante masculino me presentó a la aldea como su hermana, antes de que me incorporara completamente como la hija de un anciano y su mujer, y que me dieran el nombre de la abuela de ella. Es porque vivía en la aldea que me emparenté con este grupo. Finalmente, como estaba con mi hija pero no tenía marido, al principio la mayoría de mujeres jóvenes me despreciaron porque me veían como la clásica refugiada que intentaba convertirse en la segunda mujer de uno de sus maridos, o simplemente como la cuñada de un individuo a quien, para mi consternación, no se debía ofrecer ningún alimento.

3.5.4. *Menqui-Mengui: ¿Afines o Consanguíneos?*

No hay ambigüedad con respecto a quien es "menqui" o "mengui", después del matrimonio. Para ego masculino, los hermanos de su esposa son todos "menqui", mientras que las hermanas de su esposa son todas "nanoongue". Para ego femenino, las hermanas de su marido son todas "nanoongue". El problema consiste en saber si los términos "mengui" y "menqui" se aplican antes del matrimonio , y si definen a los parientes consanguíneos (primos cruzados) así como a los hermanos potenciales o las cuñadas. La dificultad es doble. En primer lugar, los términos "menqui" y "mengui" sólo pueden usarse en referencia a alguien del mismo sexo, después del matrimonio. Una muchacha nunca hablará de su "cuñado", o un soltero de su "cuñada". En segundo lugar, cuando se le pregunta a ego que clase de pariente es X para él (o para ella), se ríe pero nunca responde que X es su primo cruzado o no lo es. ¿La palabra es un tabú porque se refiere a un cónyuge potencial antes de que se celebre el matrimonio? ¿O es porque no hay ninguna categoría de parentesco que se refiera a los primos cruzados antes de que ego se case? Una evidencia que apoya esta última solución es que "menqui-mengui" no son clasificados por la edad como en el sistema dravidiano.

En algunas ocasiones los hombres usan el término *menqui* sin ningún referente en particular, como una relación burlesca entre ellos. Cuando van en grupo a visitar a un *nanicabo* cercano o para festejar en uno lejano, la hilaridad es la norma: *toto ca huemeni*, "nos estamos divirtiendo", de modo que juegan y bromean entre ellos. Sin embargo, mientras los hermanos suelen permanecer reservados, los que no son hermanos se tienen de las manos, se abrazan o se divierten arrojando frutas podridas. Esta relación jocosa íntima entre no hermanos, por lo general *menqui* (también ocurre entre parientes cruzados de generaciones diferentes) no tiene una ocurrencia simétrica entre los *mengui*. Las primas cruzadas también se abrazan, bromean y se ríen entre ellas antes de casarse, pero después del matrimonio su relación está marcada por la evasión y la restricción de intercambio[10].

Las visitas lejanas están asociadas con el sexo y a menudo con el matrimonio potencial. En una de mis visitas a los Huaorani que viven a lo largo de las márgenes del Río Yasuní, decidí hablar nuevamente con los Quempeiri del Cononaco. El grupo del Yasuní es el grupo *huarani* más cercano para ellos, ya que está a tres días de camino. Los dos grupos no mantienen relaciones muy buenas pero se unen para hacer frente a enemigos comunes, y a veces intercambian jóvenes en matrimonio cuando no pueden encontrar ningún candidato apropiado dentro de sus áreas endógamas respectivas. Inihua del Yasuní estuvo de acuerdo en acompañarme al Cononaco. Inihua tiene treinta años, es huérfano y sin hermanos; vive conyugalmente con una mujer vieja. Al prepararse para irse, se despidió de su *nanicabo* con el grito: *cuñado, huati huati, bito hermana, hauti, menqui:* "cuñado, amarra, amarra, tu hermana, amarra, amarra, cuñado", en la jerga típica usada en las compañías petroleras. Lo que quería decir es que iba a visitar a un grupo *huarani* como si buscara una mujer (o quizás, ¿un marido para mí?). Iba a tener sexo, o tal vez se convertiría en el cuñado de alguien. La verdadera razón, claro está, era acompañarme, pero esto no tenía ningún valor cultural: la única razón válida para que Inihua visite a los Quempeiri era la búsqueda de una esposa.

Según algunos informantes ego se puede casar con alguien para quien no usa ningún término de parentesco. Esto confirmaría la hipótesis de que menqui y mengui son términos de parentesco, y que consecuentemente son prohibidos antes de que se celebre el matrimonio. Usarlos sería considerar incestuoso el matrimonio, v.g. entre personas que se refieren la una a la otra con términos de parentesco. Sin embargo, como ya he mostrado, el término es muy ambiguo, en especial cuando lo usan los hombres. No hay forma definida de asegurar su significado consanguíneo. En este caso más que en los otros, la afinidad y la consanguinidad son multifacéticas y se refuerzan mutuamente.

3.6. Las consecuencias estucturales del incremento en la escala poblacional

Como hemos visto, las aldeas actuales (ambos tipos) resultan de una nueva mezcla de los cuatro grupos existentes antes del contacto (véase mapa 6). Esta mezcla es el producto de nuevas alianzas matrimoniales. Unas familias respetan la tradición y rechazan alianzas con los *huarani* , otras prefieren usar una amplia gama de estrategias matrimoniales para casar a sus hijos (Yost, 1981 (a): 685, 691). En consecuencia, por una parte, el sentido moderno del "estar juntos" y del ser *huaomoni* difiere sustancialmente de la situación tradicional. Por otra parte, varía considerablemente de un individuo a otro, y de un tipo de aldea a otro. En las residencias de aldea, así como en las aldeas con escuela, los "habitantes legítimos" dicen de sus afines inmigrantes que son *huaca*, otros, u *ononqui toniya*, "sin razón le llamamos hermano", o *mono guiri*, un pariente remoto. Nunca los definen con los términos afines que se usan comunmente para los parientes políticos. Por el contrario, los "habitantes ilegítimos" afirman el lazo de parentesco con los "legítimos" porque tienen que encontrar una conexión de largo alcance en el pasado remoto: *tomenga mempo Onepa huï, boto bè*, "como su padre era hijo de Onepa, él es mi tío"; *boto toniyabi*, "como mi hermano"; *boto huï imopa*, "soy (justo como) su hijo"; *mono pempo*, "él es nuestro padre (de todos nosotros)", etc. En suma, el principio usado

por los "habitantes ilegítimos" consiste tanto en evitar los términos de afinidad como en subrayar los lazos "reales" de parentesco. Como un asunto de interés vale decir que la gente que vive en aldeas aisladas no suele estar mezclada con *huarani* no relacionados, ni siquiera con aquellos que se han desplazado fuera de su territorio tradicional.

El viejo Yohue me dijo que no sólo el matrimonio había cambiado para los Huaorani, sino que también la vida sedentaria de la aldea era nueva: "Cuando era un hombre joven y estaba casado por primera vez, recuerdo que éramos cuidadosos...no queríamos tener niños inmediatamente...pasaban tres temporadas de chonta antes de que tuviéramos a nuestro primer niño. Hoy día, los jóvenes actuan como pecaríes, tienen muchos niños, crecen demasiado rápido, no es bueno". Otro hecho importante que debe ser tomado en cuenta en la discusión del cambio social es la civilización. Trataré este concepto -y las formas en que los Huaorani lo usan-con más detalle en los capítulos 5 y 6. Sin embargo, el que las generaciones jóvenes se sientan civilizadas es un aspecto del ser social colectivo que necesita ser mencionado, y puede ser ejemplificado con la siguiente anécdota reveladora. Cierto día cuando revisaba algunos textos bíblicos traducidos a la lengua huaorani por los misioneros del ILV, me encontré con una palabra que, así lo creo, significaba "descendientes". Por curiosidad la mostré a varios informantes, quienes me respondieron: "*nano peinga?* civilizados, eso quiere decir, ahora, civilizados". Para los que sabían algo de español, *nano peinga* significaba "civilizados". Me di cuenta que los jóvenes estaban conscientes de una brecha, de una discontinuidad entre el pasado y el presente.

Meñemo, una de las pocas mujeres huaorani que todavía vive en el río Cononaco -lejos de Tihueno y sus aldeas satélites- es un buen ejemplo de esta nueva conciencia generacional, y de la confusión que crea. Su grupo es tan reducido (muchos han muerto por las enfermedades transmitidas por los forasteros en los últimos años) que no hay ni un solo esposo apropiado para desposarla. Ella se sentía muy atraída

por mi joven guía, individuo a quien conocía por primera vez. El joven no tiene ninguna relación con ella; ella nunca había oído hablar de él o de su padre por parte de sus progenitores. Ella expresa sus sentimientos acerca de este encuentro en un largo canto resumido a continuación.

Meñemo cuenta que los Huaorani solían casarse sin conocerse mutuamente, porque de súbito los impulsivos ancianos decidían en una fiesta celebrar tal o cual matrimonio. Los jóvenes solteros de ambos sexos y de diferentes grupos no podían visitarse en buenos términos porque sus abuelos vivían "enojados". No era posible quedarse toda la noche en vela hablando y bebiendo, conociéndose como se hace hoy día. Ahora los Huaorani son civilizados y los grupos lejanos pueden visitarse, aun si no están relacionados, y pueden divertirse juntos. Actualmente los Huaorani no quieren casarse como les gustaría a sus abuelos. Se preguntan si se debe visitar muchas veces, trayendo CocaCola, enlatados de atún y galletas. Esa es la forma de cortejo en el pueblo de los blancos. Los Quichua han adoptado esas costumbres, pero los Huaorani viven muy lejos en la selva y no quieren hacerlo así.

El canto expresa las ansiedades de los miembros de la nueva generación que desean decidir por sí solos con quien casarse, pero que no saben con qué clase de personas. Cada vez más se fugan con la novia, sin esperar el consentimiento de los padres. La inestabilidad de estos matrimonios no oficiales es alta, una gran parte termina separándose. La nueva generación conoce muy bien los estándares matrimoniales ecuatorianos, sus tabúes relativos al incesto, que se aplican a todos los primos en primer grado, y la prohibición de matrimonio entre dos personas con el mismo apellido. El problema es que muchos huaorani tienen el mismo apellido porque lo inventaron para la cédula de identidad. En una aldea se encuentran sólo dos o tres apellidos diferentes, por lo general el nombre de un bisabuelo patrilateral (al igual que la mayoría de naciones, el Ecuador toma como natural la relación agnática). Por ejemplo, en una aldea que conozco bien, la población

está dividida completamente entre *Irumenga* y *Enomenga*. De hecho *Irumenga* y *Enomenga* son expresiones topográficas que significan respectivamente "los de río arriba" y "los de río abajo". Estos se han convertido en dos apellidos populares por la falta de comunicación entre los empleados del gobierno que reunen los nombres de los padres y los Huaorani, que mencionan los dos *nanicaboiri* que formaban su aldea principal.

Cuando aprenden la terminología de parentesco nacional, los jóvenes están confundiéndose cada vez más con respecto a su propio sistema, dado que los términos no concuerdan. Un gran número de niños se dirige a sus padres con términos castellanos más que con términos de su propia lengua: "mama, mamita" y "papa, papito". Los padres suelen referirse a sus hijos con la palabra quichua "huahua" (*boto huahua*). Conservan la palabra castellana para "hermano" y "hermana" para sus hermanos verdaderos, y no saben como referirse a sus primos paralelos. Usan el término castellano "cuñado" para expresar el lazo de afinidad del cuñado que no concuerda con el modelo tradicional, traduciendo invariablemente *menqui* como "cuñado"; sólo la gente mayor continúa llamando *nanoongue* a los hermanos (del mismo sexo) de sus cónyuges. El término general usado hoy en día es "X toniya", hermano de X (mi esposo) o hermana de X (mi esposa). Esto concuerda con el hecho de que las mujeres actuales se oponen al matrimonio entre sus hermanas menores y sus maridos. Las razones aducidas son que ya tienen demasiados niños (¿entonces cómo podrían alimentar más?), que el marido trabaja demasiado en la compañía, que no hay suficiente dinero, etc.

Las ideas cambiantes con respecto al parentesco y el matrimonio tienen que ver con sus nuevas vivencias sociales. Lo que quiero mostrar ahora es que su lógica de alianza no ha cambiado. Sin embargo, como las categorías sociales han adquirido un nuevo contenido desde que los Huaorani han tomado conciencia de ser un grupo étnico (*mono huepe guiri*, somos parientes consanguíneos) parte de un estado na-

cional junto con otros grupos étnicos, la redefinición de las unidades exogámicas y endogámicas ha llevado a que se prefiera escoger para casarse a un no huaorani. Exploraré la importancia y las consecuencias prácticas de estas redefiniciones dando un vistazo a tres cambios principales, el reciente uso extendido del término *menqui*, el matrimonio preferido con un cónyuge quichua, y la falta de identidad de los niños mestizos.

El concepto de que la cercanía física significa una cercanía social implica por lógica que los que viven en la misma aldea se consideran parientes. En efecto, en especial algunos de la vieja generación han tenido que explicitar esta conexión (los que viven cerca están socialmente cercanos) para no perder su identidad *huarani*. En cualquier aldea la mayoría de las personas mayores se consideran abuelos de todos. El resultado de esta reclasificación es que todos sus descendientes son ahora parientes de todos los demás de la aldea, y en consecuencia, la aldea está compuesta de *guirinani*, parientes cercanos. Los grupos *huarani* no están integrados como afines, al menos si lo pueden evitar. Incluso cuando se han convertido en habitantes legítimos de las aldeas a través de la alianza matrimonial, siempre subrayan el hecho de que son parientes consanguíneos (padres, hijos y hermanos) y no afines de los fundadores de la aldea.

Aunque diferentes personas tienen ideas diferentes acerca de su identidad de parentesco, puede haber un consenso general de que "todos somos parientes". Esto significa que incluso las alianzas matrimoniales intra-aldea se vuelven problemáticas. Ocurre también que los conflictos dentro de las aldeas se atribuyen a la presencia de extraños. En vez de vivir con los "enemigos", la gente debería compartir solamente con sus parientes cercanos o "puras familias". El resultado de estas ambigüedades es que el vivir únicamente con parientes se convierte en un ideal. Por una parte, los residentes de la aldea no están lo suficientemente emparentados, no son en realidad parientes verdaderos. Por otra parte, están demasiado cercanos para casarse entre sí.

Cualesquiera que sean las anomalías creadas por las nuevas situaciones en las aldeas, es debido al grado de cercanía, y por lo tanto de endogamía, que las familias discrepan actualmente. En otras palabras, el desacuerdo gira en torno a los *huaomoni* (el grupo de "nosotros") y los *guirinani* (parientes consanguíneos). Hay confusión acerca de la similitud de los que viven en la misma aldea. ¿Serán todos parientes de sangre (como dicen los profesores), o más bien de residencia como dice su cultura?

3.6.1. El nuevo significado del término menqui

Ya se ha estudiado la ambigüedad semántica del término *menqui*, que denota claramente una relación recíproca de cuñado (para los hombres) o cuñada (para las mujeres, *mengui*), pero sólo después de la celebración del matrimonio. Ahora consideraré varias situaciones post-contacto donde emplean el término de hombres huaorani que se dirigen a ciertas categorías de no huaorani. Siguiendo las reseñas etnográficas de situaciones de contacto interétnico en la Amazonía, se espera que los Huaorani usen la categoría de cuñado para referirse o dirigirse a parientes que no son Huaorani[11]. Tal es el caso, pero el uso comporta especificidades que vale la pena estudiar ya que dan una mejor comprensión de los significados tradicionales y modernos del término *menqui*.

En primer lugar, se debería anotar que ninguna mujer Huaorani usa jamás el término *menqui* para dirigirse o referirse a una mujer que no pertenece a su étnia. Cuando quiere establecer una relación de parentesco ficticia con una mujer *cohuori* (una misionera, una antropóloga o cualquier mujer no-huaorani que viva en una aldea huaorani), usa el término "boto toniya" (mi hermana). La extensión del término *menqui*, cuñado, es un fenómeno exclusivamente masculino utilizado para referirse a los compañeros de trabajo de las compañías petroleras. En efecto, los trabajadores petroleros llaman a los Huaorani "menqui". Sin embargo, hasta hace poco se hablaba de los Huaorani como "los amigos" en las equipos de trabajo. Este término llegó a reemplazar al des-

pectivo "Auca" después de la campaña de "pacificación" y la reubicación de la mayor parte de la población Huaorani a principios de los setenta. Hoy en día los jefes de las compañías se refieren todavía irónicamente a "los amigos" en sus informes y notas de servicio sobre los empleados huaorani; pero en los sitios de trabajo el término está reservado para el último grupo no contactado, los Tagaeri, que todavía atacan a los equipos de trabajo; por el contrario los Huaorani pacíficos y civilizados se han convertido misteriosamente en "los menquis".

Hasta el 90% de la población masculina adulta ha trabajado al menos una vez en los equipos de trabajo de las empresas petroleras, y algunos campos petroleros exploratorios se han establecido cerca de sus aldeas. Más o menos el 40% de los trabajadores de cualquier campo petrolero en tierra huaorani son quichuas del Oriente, y entre el 20 y el 30% son Huaorani. 10% Shuar y el resto blancos y mestizos. Cuando se les pregunta por qué llaman "menquis" a todos los Huaorani y si saben el significado de la palabra, los trabajadores que no pertenecen a la etnia suelen responder que sus compañeros de trabajo (huaorani) siempre fueron llamados *menquis* y no saben lo que significa.

Por otro lado, los Huaorani siempre llaman *menqui* a los hombres con quienes han trabajado, cuando se encuentran con ellos en el pueblo, en la canoa o en el bus, o en las oficinas de la compañía. Les place reconocer un rostro en la multitud anónima, se ríen en voz alta, toman del brazo a su *menqui* y entablan largas conversaciones, la mitad en huaorani, la mitad en español. Generalmente terminan pidiendo algo de dinero, una bebida o un pan. Bromeando señalan una de las pertenencias de su *menqui* y preguntan *boto qui?* ¿Es mío? ¿Por qué no me lo das? En los campos petroleros establecen relaciones de camaradería con sus *menquis*. Duermen en la misma carpa, comparten la comida, y se van juntos a bañar o a pescar después del trabajo. Los hombres Huaorani nunca van solos a trabajar en los equipos petroleros. Es típico que algunos hombres de la misma aldea vayan juntos, por lo general los cuñados (*menquis*). Sus mujeres se quedan bajo el cuidado de

uno de los hermanos, que suele abastecerlas con pequeñas cantidades de carne. En varias ocasiones me quedé en estos campos (por varios días), y en cada ocasión me asombró este espíritu de camaradería entre los trabajadores huaorani y los demás. Los ingenieros de la compañía me habían dicho que los Huaorani son muy circunspectos, que duermen a cierta distancia del campamento, que vienen a recibir la comida, pero que no se sientan con el resto del equipo. Puede que éste haya sido el caso hace diez años cuando los Huaorani trabajaban por primera vez, pero hoy en día no lo es.

Cuando un campamento de perforación se establece cerca de una aldea huaorani, se produce una intensa serie de visitas entre las dos "comunidades" durante los cuatro meses de actividad. En estas ocasiones el término *menqui* adquiere una connotación sexual directa porque se desarrollan ciertas formas de prostitución inducidas por los trabajadores no indígenas. Éstos suelen preguntar amigablemente a un compañero Huaorani o a un aldeano: "menqui, ola, cuñado, porque no me traes tu hermana?" En el castellano del Ecuador la palabra "cuñado" tiene connotaciones de amistad masculina parecidas al "tío" que se usa en Colombia o al "che" argentino. No presencié casos de "prostitución", pero de lo que me han dicho mis informantes, concluyo que algunas mujeres huaorani en realidad son muy activas en buscar amantes en los equipos de trabajo, y que cuando vienen al campamento siempre están acompañadas de sus hermanos. El hecho es que los hombres huaorani están expuestos a una cultura completamente nueva de sexualidad masculina cuando trabajan en las compañías petroleras, donde las revistas pornográficas, las conversaciones acerca de la potencia sexual y la visita de los burdeles forma parte de la vida diaria.

El día que visité una nueva comunidad de indios Shuar que habían invadido el territorio Huaorani (véase mapa 4), confirmé que el término *"menqui"* lo utilizaban los trabajadores petroleros para dirigirse a alguien más que como un término de referencia. Algunos Shuar habían trabajado con los Huaorani; uno de ellos había decidido casar a su hija con un joven Huaorani para así asegurar cierto derecho legítimo sobre la tierra para su familia. Este plan causó mucho resentimiento y enfado entre los otros miembros de la comunidad Huaorani. Los Shuar nos saludaron con un sonoro "menquis, menquis, ola, cuñados"; se reían y hacían señales obscenas con los dedos, con lo cual restablecían el compañerismo de los campamentos petroleros. Más adelante, en el transcurso de la discusión y mientras sus mujeres servían cerveza de yuca, se dirigían a los Huaorani como "hermanos" y "compañeros". Los Shuar querían convencer a los Huaorani de que les otorgaran tierras a cambio de su ayuda en la lucha por la legalización de todo el territorio huaorani y por el retiro de todos los colonos blancos ilegales. En su opinión los Shuar y los Huaorani eran de la misma raza, no como los mestizos y los quichua; por ello podrían luchar juntos por la defensa de la identidad étnica.

Los Huaorani no tenían mucho que decir al respecto; evidentemente que les agradaba la idea de que les ayudaran a expulsar a los colonos blancos, pero el propósito de su visita era arreglar el matrimonio de uno de ellos con una muchacha shuar. Aunque su padre estaba de acuerdo con el matrimonio, los otros shuar explicaban enfadados que no podía darse ningún matrimonio mestizo "si se buscaba defender el futuro de la propia raza". Los Huaorani podrían ser en broma sus "cuñados" y en efecto sus hermanos en la lucha, pero no deberían esperar que se casaran con sus hermanas.

Estos dos ejemplos bastan para demostrar que los Huaorani han identificado a los hombres no-Huaorani que han conocido en las compañías petroleras como *huarani* con quienes celebran fiestas. El trabajo en las compañías petroleras equivale a la experiencia tradicional de los solteros que juntos preparan una fiesta, la única ocasión en que se producía un excedente y donde los jóvenes trabajaban juntos bajo la supervisión del dueño de la fiesta. Además, la relación *menqui* como una relación laboral es jocosa y expresa inmediatamente una distancia social y la participación en experiencias comunes. El hecho de que el tér-

mino ahora es recíproco, es decir, que todos los trabajadores llaman *menquis* a los Huaorani, y éstos a su vez les llaman *menquis*, refuerza la noción de la horizontalidad ya encerrada en el término mismo. Se debe anotar que si bien sus hermanas, esposas e hijas tienen relaciones sexuales con estos hombres, nunca se casan con ellos. Sólo sé de una mujer huaorani que se casó con un trabajador petrolero; salió del territorio huaorani para vivir con él en un pueblo del Oriente. Su hermano (de ella) no llama a su cuñado *menqui* sino *cohuori*, o a veces, "cuñado" en castellano. Nunca he oído que este término se usa para referirse o dirigirse a un hombre o una mujer casada que no sea huaorani. En suma, parece que en la situación actual *menqui* no es ni un término de parentesco consanguineo ni de afinidad, sino una palabra ambigua que significa "amigo" y que crea relaciones horizontales, parecidas a las que suelen usarse entre socios comerciales indígenas como por ejemplo, entre los indios Trío de Venezuela (Rivière, 1969).

El artículo de Lévi-Strauss publicado en 1943 insiste en la naturaleza indígena y el carácter institucional de la relación del cuñado en América Central y del Sur. También muestra la similaridad funcional entre aquella y la costumbre hispanoamericana del compadrazgo -ambas se confundían contínuamente en las crónicas. Es interesante en el caso de los Huaorani que sus vecinos Quichua hayan intentado usar las relaciones de compadrazgo para someterlos y obligarlos a una reciprocidad asimétrica. Han fallado en gran parte pero igual han tratado de patrocinar a los Huaorani "compadres" y controlar nuevas alianzas matrimoniales con gente quichua.

Actualmente, existen varios tipos de compadrazgo. Dentro de las aldeas huaorani donde cohabitan *huarani* no relacionados, las mujeres que no son ni hermanas ni cuñadas se convierten en "comadres", lo cual de hecho les convierte en hermanas ficticias o primas paralelas, dado que los hijos de la hermanas de ego femenino son los hijos clasificatorios de ego, *boto huï*, "mi hijo". Debido a que la comadre se clasifica según parámetros lógicos como *toniya* "hermana", su esposo automáticamente se convierte en el *nanoongue*, "esposo" de ego femenino", y tiene que obsequiarle carne regularmente. Cuando los Huaorani intervienen en relaciones de compadrazgo con forasteros poderosos, esto siempre implica dar un nombre forastero a los niños. Hoy en día se pide a los huaorani que tienen el poder que bauticen a un niño quichua, a quien le dan un nombre español. Aunque no le dan un nombre huaorani, el bautizo no es puramente cristiano o aculturado. Pervive la obligación tradicional de que los viejos huaorani den su nombre a los nietos, con la diferencia de que es un nombre castellano que una vez recibieron de sus "compadres". Al hacerlo afirman su poder sobre los *nanicaboiri* y su control sobre las alianzas matrimoniales. De esta forma, estos huaorani actúan como los abuelos de sus *nanomoca*, y por lo tanto como autoridades locales más que como padres ficticios.

Se encuentran también casos clásicos de compadrazgo vertical. Por ejemplo, una mujer huaorani que acompañó a su esposo a las oficinas principales de la compañía petrolera donde había trabajado por algunos meses y a donde regresó aquel día para reclamar algunos beneficios, tomó al director de personal de la manga, y señalándo a su hijo de nueve años dijo: "¡desde ahora, le llamaré Jorge, por Usted!". Los Huaorani siempre preguntan el nombre de la gente, así que ella sabía como se llamaba el jefe de su esposo. Este último, que había estado trabajando en la compañía por largo tiempo y tenía una gran hacienda donde trabajaban peones quichua, entendió instantáneamente. Sonriendo hizo la señal de la cruz en la frente del niño y le dio una de sus camisas, pidiéndole a la mujer que le trajera una hamaca la próxima vez que viniera al pueblo.

Esta misma mujer recibió un nombre español cuando estuvo en la escuela al igual que todos sus compañeros y compañeras.Cuando se abrió una escuela primaria en su aldea, se creó una nueva comunidad quichua entre la orilla del Napo y el territorio huaorani. Estos quichuas, muchos de los cuales eran parientes del profesor, dieron sus nombres convirtiéndoles en compadres. Pero los huaorani no hacían

bautizar a sus recien nacidos por sus compadres quichua. Lo que es peor, no respetaban las obligaciones recíprocas con sus nuevos parientes ficticios. Cuando un "compadre" era demasiado ávido o exigente, simplemente iban con otro quichua y obtenían un nuevo nombre *cohuori*. El profesor logró hacerse respetar más, en especial por los alumnos, que una vez terminada la escuela solían venir con su familia a trabajar en sus huertos. Se había convertido en un segundo padre para la mayoría de los niños de la escuela, que pronto llegarían a ser adolescentes y se casarían. Es interesante mencionar que cierto día encontré en un escritorio de la escuela un viejo libro de anotaciones. Contenía una lista de palabras en huaorani, copiadas a mano por este profesor. Junto a la palabra *menqui*, estaba escrito "compadre".

Los Quichua que, a semejanza de este maestro, han logrado ganar cierta autoridad parental sobre la generación de jóvenes huaorani (tendré más que decir al respecto en el capítulo 6), se encuentran actualmente haciendo de "padrinos de matrimonio", arreglando alianzas matrimoniales entre sus protegidos huaorani y muchachas quichua del Napo. En este sentido no sólo cumplen la tradicional función huaorani de *maapo* o *mèmè* (los que dan nombre y los que casan), sino también el papel más dominante del "padrino", pese a que los Huaorani aún no conocen todo su significado.

3.6.2. Matrimonios con no-Huaorani: ¿una nueva estrategia?

Es un hecho que los Huaorani se casan cada vez más con personas que no son de su etnia -principalmente con indígenas quichua. Sin embargo no debemos dejarnos guiar por impresiones subjetivas y llegar a conclusiones apresuradas. Los datos cuantitativos son difíciles de tratar, ya que hay un número proporcionalmente grande de muchachos y muchachas en edad de casarse que todavía no están casados, y que además no tienen una idea clara de su futuro. Además en 1989 se inició un movimiento de migración a la inversa por el cual los Huaorani dejan las aldeas artificialmente creadas y se reestablecen en sus ancestrales territorios orientales (véase mapa 4), mientras desarrollan

una organización indígena autónoma para defender sus derechos. Sin embargo, hay suficiente evidencia de que los modelos de matrimonio se han visto afectados en su estructura, y que la organización social tradicional puede ser afectada por el número creciente de matrimonios inter-étnicos. El tema es complejo, y no puede ser solucionado por la ecuación simplista de que casarse al interior de la etnia es una tradición, casarse fuera de ella, una aculturación.

En esta sección no quiero estudiar los matrimonios inter-étnicos en toda su complejidad. Tal estudio tendría que incluír, entre otras cosas, una revisión de la organización social quichua del Napo actual. Me conformaré con presentar los seis diferentes tipos de matrimonio existentes en los varios tipos de aldea. Examinaré las opiniones de los actores con respecto a la prioridad dada al matrimonio de jóvenes huaorani con muchachas quichua, y finalmente exploraré algunas consecuencias principales que estos matrimonios tienen para los Huaorani, siendo la más problemática el estatus de la descendencia mestiza.

He definido seis tipos de matrimonio en función de la variable: ¿quién controla los arreglos matrimoniales y la residencia posmarital de los recién casados? Estos seis tipos son los siguientes: el matrimonio tradicional entre primos cruzados; el intercambio directo de hermanas (o niños, según quien tiene el poder de decisión); el matrimonio por rapto de la novia; el matrimonio tardío de solteros; los matrimonios arreglados por Dayuma; y finalmente, los matrimonios arreglados por padrinos quichuas. Estos seis tipos tienen en común lo siguiente: la generación de los abuelos no controla a nadie, un contraste sorprendente con lo que sucedía en el pasado. En consecuencia, ningún tipo se puede clasificar hoy de "tradicional".

El matrimonio entre primos cruzados y el doble matrimonio de este mismo tipo (dos grupos de hermanos y hermanas que se casan a la vez y viven juntos) son más raros hoy en día, pese a que se consideran todavía los mejores matrimonios. El intercambio directo de herma-

nas sigue siendo frecuente, pero sería más apropiado llamarlo "intercambio directo de hijos e hijas" porque, al igual que los dos primeros tipos, es controlado por los padres del novio y de la novia. Por definición el matrimonio por rapto de la novia se realiza en contra de la voluntad de los padres. He acuñado este nombre porque los Huaorani dicen que los muchachos "roban" a sus novias. En efecto, estos matrimonios son decisión de la novia y el novio, y están en contra de la voluntad de los padres de ambos. Como los padres, que sienten que han perdido el control sobre sus hijos, se oponen a la unión, la joven pareja vive por su cuenta o con parientes lejanos. Los recién casados pasan sus primeros años como "refugiados", lejos de sus aldeas natales. Cuando tienen un niño, suelen regresar a la residencia de los padres de la novia, aunque la uxorilocalidad es mucho menos pronunciada que en el caso de los matrimonios tradicionales. Sin embargo, hay una alta tasa de inestabilidad en estas uniones; muchos terminan después de un par de meses. Es típico que a estas separaciones siga un nuevo matrimonio con personas que no son de la etnia, el cual suele ser arreglado por los mismos jóvenes.

El matrimonio por rapto está relacionado con el siguiente, definido como "matrimonio tardío entre solteros". Algunos jóvenes finalmente se casan después de un largo período de soltería para los hombres, e incluso de prostitución para las mujeres. La muchachas han salido de su hogar y su aldea porque sus padres se oponían a los planes matrimoniales. Huyendo de raptos fallidos, conflictos familiares y la falta de individuos desposables dentro del grupo tribal, estas jóvenes se van a los pueblos del Oriente donde suelen trabajar en bares y hoteles. Finalmente se casan con mestizos a menos que queden como madres solteras y se trasladen a pueblos distantes o a otras provincias. En general nunca regresan a su hogar. Los muchachos trabajan en las compañías petroleras por varios años seguidos. Suelen rentar un cuarto con compañeros de trabajo en una ciudad del Oriente. En realidad muy pocos se casan; pero regresan regularmente al hogar, donde pasan varias semanas en casa de su madre o de sus hermanas casadas. Cuan-

do se casan, no es con mujeres mestizas sino con indias quichuas citadinas.

Los dos tipos siguientes de matrimonio están bajo el control de personas poderosas: Dayuma, "la jefe tribal", y padrinos quichua o profesores. El primer tipo ocurre principalmente en Toñampari, la aldea donde vive Dayuma, la más grande de todas con cerca de 350 habitantes -más de un cuarto de toda la población Huaorani. Dayuma sigue la misma practica inveterada que empezó con la misión en 1970, de incitar a grupos de *huarani* a unirse a la aldea a través de alianzas matrimoniales, con la diferencia de que hoy día existen *huarani* quichuas de Arajuno, una aldea ubicada a dos días río arriba de Toñampari. Las dos aldeas están conectadas por numerosos vuelos aéreos de la misión (la misión todavía presta todo el apoyo logístico a Dayuma). No es de sorprender que un eminente profesor, casado con una de las hijas de Dayuma, sea de Arajuno. De hecho Dayuma también ha casado a su hijo menor con la hermosa reina 1988 de Arajuno (actualmente los concursos de belleza son parte de la cultura quichua del Oriente), y hasta el momento ha arreglado una docena de matrimonios entre las dos comunidades. Muy similar es la unión de aldeas huaorani con comunidades quichua de las márgenes del Napo. Estas comunidades compiten entre sí en su intento de establecer alianzas matrimoniales con los Huaorani. En esta "carrera de matrimonios" intentan replicar con otros miembros de la comunidad una primera alianza contratada para así mantener los derechos exclusivos de matrimonio con una aldea huaorani específica. Esto corresponde a una forma de intercambio retardado que no difiere mucho de las prácticas huaorani tradicionales.

Hay mucho que decir y analizar con respecto a la dinámica sociopolítica y económica de los diferentes tipos de matrimonio, en especial en relación a la nueva geografía política que forman a nivel regional. Sin embargo, por el momento me contentaré con esbozar brevemente las opiniones de los jóvenes huaorani, de las novias quichua, y de sus padres sobre las ventajas de las nuevas alianzas matrimoniales

entre Huaorani y Quichua. Nuevamente, pese a que la evidencia estadística no corrobora con claridad las afirmaciones de los Huaorani, los jóvenes hablan de casarse con muchachas Quichua mientras que las jóvenes huaorani nunca expresan una preferencia por casarse con un hombre que no sea de su etnia. Incluso se horrorizan con la posiblidad de tal matrimonio, pesea que un buen número de ellas han elegido esa alternativa, aparentemente obligadas por las circunstancias.

Cuando se les pregunta acerca de sus preferencias, los huaorani solteros dicen que no quieren una esposa huaorani, que de cualquier modo "aquí" no hay ninguna esposa para ellos porque "todos somos primos y sobrinos", es decir, parientes cercanos, "puras familias". Algunos dicen que los Huaorani hoy en día quieren mezclarse, es por eso que no quieren a una mujer huaorani. Otros dicen que no quieren ir demasiado lejos para casarse. Por ejemplo, los que viven en Toñampare consideran que es mejor casarse con alguien de Arajuno y no con alguien de una aldea huaorani más distante y hostil. Entonces enumeran las cualidades de una esposa Quichua, asunto en el cual existe un consenso general sorprendente. En suma, las mujeres Quichua son la mejor elección para la vida moderna: son fieles, trabajadoras, tienen mejor educación y mayor conocimiento de la civilización, respetan la autoridad de los hombres, y además son más bonitas que las mujeres huaorani.

Es difícil hablar con las jóvenes quichuas porque son muy reservadas y tímidas, pero logré obtener las opiniones de las más renombradas y hablar con sus hermanas que viven y estudian en los pueblos del Oriente. En suma, las mujeres quichua se rehusan en un principio a casarse con "salvajes" asesinos que tienen la reputación de enterrar vivas a sus mujeres. Las opiniones varían con respecto a la falta de civilización y capacidad de hablar fluidamente el español. Algunas mujeres sienten que casarse con hombres huaorani significa una pérdida de estatus, otras no lo ven así. Los jóvenes huaorani de hoy día están acostumbrados a las discotecas, al alcohol, los viajes y la vida en los me-

dios urbanos. Han ido a la escuela y la mayoría de los que trabajan para las compañías petroleras tiene dinero. Como en realidad hay más mujeres quichua que se casan con hombres huaorani, la opinión general sobre ellos se está haciendo más favorable. Los Huaorani son apreciados porque nunca golpean a sus mujeres, porque no las hacen trabajar duro, y porque son cazadores excelentes. La vida con ellos es agradable incluso si las aldeas huaorani están muy aisladas y alejadas de los pueblos.

Los suegros quichua expresan sus fervientes deseos por acceder a tierra virgen y territorios de caza. Alaban las técnicas de caza de los Huaorani y su obediencia, aseguran que los hombres huaorani son buenos yernos que cumplen a cabalidad el servicio al padre de la novia. Respetan la autoridad de sus suegros, al contrario de los jóvenes quichua preocupados solamente en beber y bailar. Finalmente insisten en que los Huaorani de hoy en día son civilizados; ya no son aucas, creen en Dios y van a la escuela, así que no hay ninguna razón para que no se puedan casar con sus hijas.

Los padres huaorani son mucho más evasivos con respecto a los matrimonios de sus hijos. Se sienten muy inhibidos por sus afines quichua, a quienes siguen llamando *cohuori*, e incómodos cuando los visitan en sus aldeas. Sin embargo, aprecian la nueva fuente de artículos extranjeros y la seguridad que representa para ellos frente a la sociedad nacional. Aunque son conscientes de que la alianza matrimonial con los Quichua les obliga a cumplir deberes de los que han logrado escapar hasta el presente (en especial grandes y contínuos obsequios de carne), aprecian el que hayan mantenido cierto control sobre sus hijos casados, y que sus parientes políticos quichua les incluyan en la toma de decisones acerca de la nueva pareja.

Otro hecho importante para los padres huaorani -y tal vez también para el novio- es que la ceremonia de matrimonio quichua es un evento social especialmente importante, de más esplendor que la ceremonias huaorani. Los rituales quichua de matrimonio superan sus si-

milares huaorani. Actualmente una ceremonia de matrimonio incluye hasta cuatrocientas personas durante la "primera boda" (puede haber hasta tres celebraciones en los primeros diez años de vida matrimonial con el fin de cumplir las obligaciones recíprocas), lo cual equivale para las ceremonias más grandes, los ingresos de un año entero[12]. El matrimonio quichua es un largo proceso que puede empezar un año antes de la primera ceremonia matrimonial, con los actos de "la pedida" y la "pacta china", a través de los cuales el joven y su padrino se acercan progresivamente a la familia de la novia para empezar un ciclo de intercambio y reciprocidad que durará toda la vida. Los jóvenes huaorani aprecian su rol activo en la planificación del matrimonio. Les gusta llegar a conocer a su futura esposa paulatinamente, como un proceso acumulativo que conduce a un nuevo tipo de conyugalidad basado en la monogamia, la lealtad y la complementariedad.

Para resumir, el matrimonio de los jóvenes huaorani con muchachas quichuas sigue ambas lógicas culturales. Sigue la lógica cultural del sistema social quichua, basado en la incorporación de lo *sacha* (salvaje) convertido en *alli* (civilizado), bien descrita por Whitten (1982; 1985), una lógica que al mismo tiempo corresponde a las estrategias de resistencia indígena en el Oriente (Muratorio, 1987). También sigue la lógica del sistema matrimonial huaorani de muchas maneras.

Hay la misma concepción de la unidad endógama regional, esta vez con una aldea huaorani que intercambia mujeres con *"huarani"* personificados en las aldeas quichua. Existe la misma estrategia de intercambio directo a corto plazo sin preocupación por renovar las alianzas en la generación siguiente (lo que importa es tener un máximo de intercambio matrimonial entre las dos aldeas en una generación dada). Una ceremonia de matrimonio sanciona todavía el hecho social más central: el matrimonio. Finalmente, existe la misma práctica del "brideservice", a través del cual los padres mantienen un cierto control sobre el arreglo matrimonial. Vale decir que ésta concuerda con los nuevos valores de conyugalidad, opuestos al rapto, que generalmente termina con una separación. Sin embargo, la práctica de seguir la lógica matrimonial huaorani en las condiciones actuales está alterando el sistema y es probable que termine derrumbándolo.

En primer lugar, la redefinición de las áreas endógamas es el resultado de la mayor densidad y crecimiento demográficos. Los Huaorani se han multiplicado por dos en los últimos treinta años y además enfrentan una dramática presión demográfica de otros grupos étnicos, en especial de los Quichua que, en su desesperada necesidad de tierra adecuada, ven en el territorio huaorani la clave de la conservación de su propia identidad cultural. Como resultado de esto los Huaorani están creando nuevos afines cuya sociedad es mucho más poderosa que la suya. Es improbable que puedan retener su autonomía local tradicional una vez aliados con sus afines quichuas. Los hombres huaorani casados con mujeres quichuas, se separarán poco a poco de sus hermanas. Se verán envueltos en la complementariedad asimétrica de género que tienen los agricultores quichuas. Es un factor crítico que el nexo endógamo ya no nazca de lazos privilegiados entre parejas de hermanos y hermanas. Finalmente, siguiendo la lógica huaorani de la alianza generacional, no preveen las consecuencias de estas alianzas en sus descendientes mezclados.

Tradicionalmente la identidad huaorani fue un asunto muy simple. Los Huaorani eran los que hablaban la lengua huaorani, vivían una vida huaorani en su *nanicabo,* y no llevaban más que una cuerda de algodón, comían mono hervido sin sal y carne de pájaro, y consumían una bebida no-fermentada de yuca y otra bebida dulce de plátano. Los que huían al exterior no podían regresar porque eran tomados por muertos. Para ser una persona huaorani, un niño debía nacer de padres huaorani, por lo menos de una madre huaorani.

Cuando las mujeres fugitivas de los Guiquetairi regresaron con los misioneros a vivir con sus parientes, eran quichua en muchas actitudes y conductas. Desde entonces los Huaorani han cambiado progresivamente tanto sus percepciones como su estilo de vida, mientras

mantienen un alto grado de atomismo a nivel tribal. No hay consenso hoy en día con respecto a la identidad de los hijos de matrimonios interétnicos. Las opiniones varían del conservadorismo radical: "de cualquier forma ya no hay más Huaorani, ya no vivimos un estilo de vida huaorani", al liberlismo relajado: "los que viven aquí son todos parientes, este niño es mi nieto, él es un huaorani".

Los informantes que están a favor de otorgar la identidad huaorani a los niños de matrimonios interétnicos no se apoyan en la lengua o en la residencia, sino en los nombres. Si un abuelo o una abuela huaorani han dado el nombre al niño, entonces él es un huaorani, si no, es un *cohuori*. Los informantes que sostienen esta opinión llegaron a la extraordinaria conclusión de que una mujer que conozco no era Huaorani porque su padre había muerto justo después de que nació, que no tenía abuelos que le dieran un nombre, y que su madre se casó enseguida con un joven quichua que trabajaba para los misioneros en Tihueno. Sin embargo, sus hijos son huaorani. Para ejemplificar este punto tómese en cuenta lo siguiente: los hijos de Piree, que se casó con una mujer quichua son huaorani aunque su madre sea quichua; y Namunca, que acabó de casarse con una shuar, tendrá hijos huaorani porque sus padres, Dabè y Yehua, se asegurarán de darles nombres adecuados. No es necesario decir que estos informantes eran todos de la antigua generación. Entre los padres jóvenes, el problema parece irrelevante. Lo que interesa es una buena vida conyugal y un acceso seguro a la sociedad que está más allá de los límites de la aldea huaorani.

Sin embargo, la solución adoptada al parecer por la mayoría de huaorani solteros de casarse con muchachas quichuas sigue siendo una preferencia declarada más que una práctica. Esta solución se acomoda a la lógica matrimonial huaorani. Dada la naturaleza atomística de la sociedad huaorani, la falta de unidad tribal y la exogamia necesaria de la unidad residencial, las alianzas matrimoniales siempre se dan entre grupos vecinos. Con la institucionalización de las aldeas, las comunidades no huaorani más cercanas a las aldeas huaorani se han con-

vertido en unidades residenciales ideales para las alianzas matrimoniales. Si los Huaorani se consideran todos parientes cercanos, sus afines tienen que venir de fuera de la tribu. El hecho de que el término *menqui* sea actualmente aplicado a los compañeros de trabajo confirma el desplazamiento semántico de este término, que alguna vez significó: "pariente afín con quien uno ha compartido experiencias de vida". Siempre las alianzas matrimoniales han ocurrido dentro de un campo social más amplio -una red de relaciones más grande- en donde adquirieron sus significados verdaderos. Los matrimonios interétnicos deben por lo tanto ser vistos en primer lugar como un fenómeno *dentro* de la sociedad huaorani. Si, por ejemplo, X quiere casarse con una muchacha quichua , podría ser porque su hermano se ha casado con una, o porque sus primas cruzadas viven con familias que son enemigas de sus padres, o simplemente porque pasa más tiempo visitando a comunidades quichuas en las márgenes del Napo que en la remota aldea donde viven los hermanos de su madre. Los matrimonios interétnicos pueden perpetuar la tendencia centrífuga de los grupos regionales huaorani, pero el hecho de que ésta se funda en la asimetría entre hombres y mujeres, y no en el lazo hermano-hermana, transformará el patrón general de las unidades de residencia con el tiempo.

3.7. Conclusión

En este capítulo me he dedicado a esclarecer la naturaleza del parentesco y matrimonio en la sociedad huaorani. Para los Huaorani, como para la mayoría de grupos amazónicos, analizar el matrimonio requiere de una discusión sobre las características de los afines y consanguíneos en la terminología de parentesco. Los sistemas de parentesco amazónicos basados en principios dravidianos, y su ideología endógama han sido discutidos ampliamente. La mayoría de las sociedades amazónicas se caracterizan por el modelo de residencia dispersa, el tamaño relativamente pequeño de las aldeas, la regla de matrimonio prescriptiva entre primos cruzados, la distinción entre unidades exogámicas y endogamia aldeana, y finalmente una cierta confusión entre las

categorías de afines y consanguíneos, alcanzando la ambigüedad su efecto máximo entre los co-residentes. En otras palabras, la residencia común parece superar al parentesco en cuanto principio de organización social. Una última característica es el estatus ambiguo de los "forasteros". Se los necesita por su vitalidad a la vez que se los teme por el peligro que representan. En efecto, la mayoría de los grupos amazónicos definen a los forasteros en función de la afinidad, de suerte que la terminología dravidiana permite la transformación de consanguíneos en afines, y de afines en consanguíneos (Henley, 1985).

Rivière fue el primer autor en ver en el sistema dravidiano un modelo perfectamente aplicable a la Amazonía. Para él el matrimonio entre primos cruzados era lo mismo que la alianza prescriptiva o el intercambio directo (Riviere, 1969). Su posición contrasta con la de Dumont, según la cual el matrimonio entre primos cruzados tenía una naturaleza de afinidad intrínseca que no podía ser reducida a la consanguinidad (Dumont, 1957: 4). Más adelante, autores como J. P. Dumont enfatizaron el significado de afinidad de los términos de parientes cruzados entre los Panaré (Dumont, 1974), y siguiendo el estudio de Lévi-Strauss de la terminología de parentesco de los Nambikwara, exploraron la extensión del término de primos cruzados a través del comercio interétnico (Lévi-Strauss, 1943). Kaplan, por su parte, subrayó la importancia de relacionar todas las interpretaciones de los términos de parentesco dravidianos, para afines o consanguíneos, con la información etnográfica específica en vez de intentar describir su propiedades estructurales abstractas (Kaplan-Overing, 1975, 1981; véase también Arhem, 1987). Shapiro subraya que, a excepción de los intercambios de afines entre grupos de parentesco corporativos, los intercambios matrimoniales ocurren entre grupos de hermanos y hermanas (Shapiro, 1948: 18). Esto está lejos de ser una presentación exhaustiva del debate sobre los sistemas de parentesco dravidianos de la Amazonía. Casi todos los antropólogos que han trabajado en la región han tocado este punto de una u otra forma.

Este resumen corto y simplificado tiene el mérito de ubicar la información etnográfica en un marco analítico. Los Huaorani son uno de los grupos de tierras bajas tropicales que carecen de formas claras de grupos de descendencia donde los primos cruzados no se diferencian de los afines, y donde las unidades residenciales se interesan básicamente en repetir los intercambios matrimoniales en la misma generación. He mostrado cómo las prácticas matrimoniales huaorani se basan en el lazo hermano-hermana, y cómo el intercambio directo en la misma generación es el modelo favorecido, en especial cuando se lo enmienda de tal forma que sea practicado por dos o tres conjuntos de hermanos y hermanas que se casan entre sí. He subrayado además las particularidades del sistema de parentesco. Las familias nucleares no existen como unidades independientes dentro -o fuera- de un *nanicabo*, que es más que una reunión de individuos o de familias nucleares. También hice hincapié en que la práctica de la uxorilocalidad está más ligada a la necesidad política de alianzas que a los simples beneficios económicos que los suegros obtienen de los yernos. Finalmente, he abordado el papel de los *ahuene*, de los cuales se dice que alcanzan la paz durante su vida y son dueños (conjuntamente con su cónyuge) tanto de la casa comunal (*nanicabo onco*) como de las fiestas que organizan en ella.

En este capítulo he subrayado el hecho de que el modelo ideal de *nanicabo* con sus fronteras bien definidas, no llega a realizarse muy a menudo. Pero el *nanicabo* es un principio organizador y resistente. Que el *nanicabo* sea más un modelo que una realidad, y que con las vicisitudes de la vida real las fronteras entre los grupos a varios niveles de integración nunca están bien definidas como en el modelo, es algo que nos lleva a preguntarnos sobre la naturaleza del "otro" y de la hostilidad hacia el forastero en las representaciones huaorani. En el capítulo 2, que se abordó el tema del conflicto, se mostró que la ambigüedad de los "otros" está en la relación que los Huaorani trazan entre la alianza matrimonial y la muerte por venganza. La falla de las alianzas matrimoniales conduce invariablemente al desorden social. Este capí-

tulo, que trata de las situaciones de paz, ha explorado la dinámica de creación de grupos a través del matrimonio y del ciclo de desarrollo de los *nanicaboiri*. La autosuficiencia de los *nanicaboiri* está limitada por su naturaleza exogámica y por el hecho de que los miembros varones tienen que casarse fuera. Idealmente los matrimonios tendrían que celebrarse entre los hijos de un hermano y una hermana que viven cerca y forman el núcleo de un nexo endógamo o entre dos parejas de hermanos y hermanas que se casan simultáneamente entre sí. La principal preocupación de las parejas de hermanos y hermanas es asegurarse que podrán casar a sus hijos entre sí para mantener sus *nanicaboiri* respectivos sin tener que aliarse con otros grupos.

Desde un cierto punto de vista hay una relación de continuidad entre la pareja como un hecho social, la red regional de *nanicaboiri* que corresponde a los derechos territoriales, a los límites endógamos de visita preferidos y la celebración grupal, y el sistema tribal articulado a través del homicidio, que marca tanto las fronteras tribales externas como los grupos *huarani* internos. Desde otro punto de vista, hay una sociedad en guerra y una sociedad en paz. Durante la guerra las mujeres y los niños se esconden en el bosque y sus maridos y hermanos realizan incursiones; dejan de cazar y cuidar el huerto; todos tienen que vivir por su cuenta, aunque la gente puede encontrar refugio con parientes consanguíneos en *nanicaboiri* nuevos. Durante los tiempos de paz, las vidas de los individuos están debidamente organizadas: las mujeres viven en sus *nanicaboiri* natales, los hombres con los padres de sus esposas, y los grupos de hermanos y hermanas casados entre ellos viven cerca unos de otros y festejan juntos; "beben" la comida del huerto del otro y toman las bebidas ceremoniales de los "abuelos", en otras palabras: consumen el producto del trabajo del otro (o el producto del trabajo de sus abuelos), y sus hijos se reúnen para casarse.

La dificultad que encuentran los Huaorani, al igual que los que estudian su sociedad, es categorizar los diferentes niveles de su realidad social y comprender la naturaleza del *nanicabo* y los lazos que

unen a los individuos con sus *nanicaboiri* respectivos. Esta dificultad nace del problema común en la Amazonía, de identificar las casas, las aldeas y las comunidades, es decir, las estructuras materiales, los lugares específicos, y los grupos de "seguidores". Revisemos las diferentes categorías de integración social una vez más desde una nueva perspectiva. Un *nanicabo* es en primer lugar el grupo de personas que construye una gran casa para una pareja importante con quienes tienen vínculos de parentesco. Suelen tomar el nombre del anciano casado que ha guiado la construcción de la maloca. Un grupo *huaomoni* (el grupo de "nosotros") es al mismo tiempo una unidad territorial, una unidad de celebración, y un nexo endógamo. Compuesto de unos cuantos *nanicaboiri* relacionados por vínculos entre hermanos y hermanas, el grupo *huaomoni* es la unidad ideal de autarquía, completa en sí misma y opuesta a los grupos *huarani*, a los "otros", a los enemigos. Sin embargo, ni siquiera estos grupos son completamente autárquicos, y los diferentes grupos *huarani* se unen mutuamente por medio de una cadena de individuos que son parientes (*guirinari*). Mi propuesta es que todos estos grupos están estructurados por un lazo de hermandad. El lazo hermano-hermana es el eje de la unidad, el matrimonio y la continuidad, en tanto que el lazo hermano-hermano es el eje de la fisión.

Estructuralmente los hermanos y las hermanas son idénticos porque crecieron en la misma casa, y sin embargo son diferentes porque las mujeres se quedan mientras los hombres se van. La asimetría real entre los hombres y las mujeres es que los hombres tienen que casarse fuera con mujeres diferentes. En consecuencia los hermanos nunca pueden ser verdaderos aliados o quedarse en el mismo nexo endógamo por mucho tiempo. Por esta razón no hay simetría real entre el lazo hermano-hermana y el lazo esposo-esposa. En la superficie cualquier matrimonio parece que se compensa con otro matrimonio, pero de hecho existe una contradicción fundamental subyacente. La pérdida de un hermano por el matrimonio no se compensa a menos que se case con la hermana del esposo de la hermana. Pero los hermanos menores no siempre pueden casarse con las hermanas de las muje-

res de sus hermanos mayores porque por lo general se casan con el mismo hombre. El capítulo 4 explorará la formas en que esta naturaleza contradictoria de la conyugalidad se expresa en las actividades económicas.

Otro eje estructural del sistema social huaorani es el cuñado (*menqui*). En un sistema de autarquía, los dos sentidos de la palabra *menqui* (cuñado y primo) no están diferenciados, incluso cuando se dan matrimonios con *huarani* porque se los puede contraer sólo después de haber restablecido los lazos de parentesco. Pero en la situación actual, el término se refiere claramente a un lazo de afinidad, y lo usan los hombres huaorani para vincularse a la sociedad amplia. Si el concepto de *nanicabo* basado en la residencia continúa siendo operativo en la organización social moderna, la naturaleza de las alianzas matrimoniales se ha transformado. En todo el capítulo he argumentado en el sentido de que esta transformación se debe al fin de la autarquía. Son las nociones de "dentro" y "fuera", y concomitantemente de endogamia y exogamía, las que se redefinen hoy en día. Con los nexos endógamos en descenso, y los grupos *huaomoni* convirtiéndose en aldeas *guirinani*, el sistema social se ha vuelto ambiguo así como la identidad cultural. Los hombres huaorani se casan cada vez más con mujeres quichua, y la identidad de sus hijos es incierta. Cuando viven de manera autárquica son "aucas" (salvajes) para la sociedad nacional; ahora van a la escuela, aprenden español, y son civilizados, se les ofrece la oportunidad de adoptar una identidad cultural quichua. Su problema, en consecuencia, es afirmar una identidad de "Huaorani civilizados" en un mundo social no autárquico. Este será el tema de los capítulos 5, 6, y 7.

Notas

1 Para un significado completamente diferente relacionado con el divorcio en un pueblo tan igualitario como los Huaorani, véase Gibson sobre los Buid de las Filipinas (Gibson, 1986).

2 Si han desaparecido o si no se sabe con quiénes han estado, simplemente se considerán muertos, y no pueden jamás regresar a la unidad residencial natal. Se cree que las personas desaparecidas que regresan a visitar a parientes y compañeros del *nanicabo* son espíritus malignos peligrosos que engañan a quien los recibe pretendiendo ser parientes desaparecidos. Engañan a la gente para matarla con mayor facilidad.

Arcand explica que la fluidez del grupo se ve reducida entre los Cuiva debido a su creencia de que "todas las muertes son el resultado de maldiciones y que los miembros de otros grupos siempre son responsables de dichas maldiciones. (...) También es una de las razones principales que hace que la gente se rehuse a casarse fuera del propio grupo". Añade: "En este sentido las bandas están en guerra; cada grupo está convencido de que los otros están echándole maldiciones a cada momento, y a veces los miembros de la banda admitirán públicamente que suelen maldecir a los miembros de otras bandas. A diferencia de sus sentimientos hacia los miembros de otros grupos, los Cuiva afirman que todos los miembros de su grupo son sus amigos" (Arcand, 1973: 218). Además, Arcand nota que la creencia en las maldiciones ocurre con más probabilidad entre hermanos (Arcand, 1973: 151). El interés de los Cuiva por la distancia social, aunque construida de manera diferente, refleja preocupaciones similares a las de los Huaorani. Para ambos grupos la muerte nunca es natural sino el resultado de la acción humana. En toda la Amazonía se sabe que dicha "diferencia" es peligrosa. Para una construcción diferente del "otro" y del "fuera", véase Overing en Howell & Willis (eds.) 1989: 96.

3 Silverwood-Cope anota que los Maku se refieren a los grupos de descendencia como "colectividades de cosas parecidas tales como una manada de pecaríes, o los peces capturados por un pescador amarrados con un bejuco que se pasa por las mandíbulas de cada pez" 1973: 161). Para los Huaorani las cosas similares en grupos no se identifican con los descendientes, sino con los habitantes contemporáneos de la misma unidad residencial, cualesquiera sean sus relaciones de parentesco reales.

4 Henley, entre otros, ha notado ocurrencias similares entre los Panare, y ha llamado a estos matrimonios "afinidad serial" (Henley, 1982: 109-20). Al leer las

etnografías de la región amazónica, uno pronto se percata de que los autores en su intento por describir las alianzas matrimoniales de intercambio directo, tocan la relación entre hermanas y hermanos casados, pero generalmente prefieren ver estos matrimonios como lo hacen los teóricos de la alianza, es decir, como la práctica del intercambio de hermanas por parte de los hermanos.

5 Se podrían explorar varios aspectos simbólicos contenidos en las expresiones lingüísticas e inscritos dentro de la organización espacial de los *nanicabo*.

Esto permitiría una mejor comprensión de las construcciones culturales huaorani de la personalidad, el género, el nacimiento, y la paternidad/maternidad. Sin embargo, una falta de confianza lingüística me obliga a posponer este análisis.

-mö: dormir, casarse (.int.); casar (v.t.)
-möinga: estar casado
-èèmè nano monguimè: ceremonia de matrimonio (la fiesta en la cual se casaron)
-arome mö: tener relaciones sexuales
-onguè: pene (*onguiyè:* masculino)
-nano tohue nano: adulterio (alguien que hace reir y sentir)
-èè quete ante nè tohuenga: prostituta
-huaarete pone: amar (resultado perfecto de belleza y bien)
-huaarete nano aro: piedad
-ohuo: habitar
-quehue: vivir; vivir en algún lado (tal vez es posible dividir la palabra en *que* (hacer), y *hue* (sentir)).

6 Esta forma de poliginia es culturalmente aceptada y propiciada; contrasta con el tipo de poliginia causada por la intensificación de la guerra, cuando los guerreros acumulan esposas de sus enemigos muertos.

7 En tiempos históricos también se practicaban otras formas de poligamia y matrimonios infantiles, pero eran considerados fuera de la norma. No eran una característica distintiva de la estructura de parentesco sino que resultaban de los problemas ocasionados por la guerra. Se recuerda que algunos "grandes hombres" se volvieron locos por el interminable ciclo de incursiones y ataques causados por presiones externas. Empezaron a robar a las mujeres de los hombres que mataban y a casarse con refugiadas o sobrevivientes de otros grupos exterminados. Las muchachas jóvenes eran dadas en matrimonio a hombres mayores porque quedaban huérfanas o porque sus hermanos y hermanas no podían

permitirse respetar los tabúes generacionales en sus arreglos matrimoniales. Sin embargo, todos estos casos los Huaorani los consideran extraños al orden social y moral.

8 En esto los Huaorani se parecen mucho a los indios Trío descritos por Rivière (1969). Sin embargo, las implicaciones de una relación cercana entre el hermano y la hermana difieren de los Trío, que favorecen el matrimonio con la hija de la hermana, es decir, un matrimonio generacional alterno. Los Huaorani están más cerca de los Panaré en cuanto respetan estrictamente la regla generacional (Henley, 1982: 114). Entre los Huaorani sé de apenas unos cuantos casos de hombres viejos que viven con mujeres jóvenes (nietas clasificatorias) y de un hombre que vive con una mujer mucho mayor que él. Pero estas parejas no están propiamente casadas y son objeto de la crítica general por ser totalmente desacertadas. Los mismos protagonistas dicen que "viven juntos sin razón", y no llaman *nanoongue* (cónyuge) a su compañero(a). Estas relaciones son el producto de una aguda falta de individuos desposables en la parte oriental del territorio.

Se puede argumentar que los Huaorani intentaron vencer la carencia de mujeres en el pasado restableciendo alianzas con grupos *huarani*, aunque estas alianzas eran consideradas peligrosas. El que los Huaorani al parecer hayan sido menos intra-endógamos que los grupos amazónicos del noroeste puede ser un resultado de su profundo regionalismo y de la agresividad institucionalizada entre los grupos *huarani*.

9 Yaye vive con su esposo y sus hijos en la casa de su cuñada (el *nanicabo* de Nemonte), y esto es una situación difícil para ella. Según la tradición los hombres casados no viven con sus madres y sus hermanas casadas. Ella podría afirmar su lazo con la madre de Ahua, que también es su madre clasificatoria, y así lo hace. Esto la convierte casi en hermana de Nemonté y no en cuñada.

10 Véase Lévi-Strauss (1943) para una discusión de la homosexualidad de los primos cruzados entre los Nambikwara y otros grupos amazónicos brasileños. Para Lévi-Strauss es una relación de afinidad, y la relación es sexual, social y política. La literatura pos-conquista sobre los Tupi la describe equívocamente como una relación de compadrazgo. Sin embargo, para Lévi-Strauss la paternidad/maternidad ficticia es una institución mediterránea, mientras que la categoría de cuñado es una institución aborigen indígena" (Lévi-Strauss, 1943: 398-409).

Clastres nota que entre los Guayaki la conducta homosexual ocurre principalmente entre los hombres *solteros* (Clastres, 1972).

La solidaridad entre primos cruzados (cuñados) se diferencia a menudo de la hostilidad entre hermanos. Arcand subraya, por ejemplo, que los Cuiva creen que la muerte está causada por maldecir a los hermanos (Arcand, 1973: 212). También para los Huaorani, la relación hermano-hermano es fría, y puede volverse hostil y producir la fisión.

Silverwood-Cope también nota que los grupos locales consisten en una cadena de "hermanas/hermanos casados del sexo opuesto", y que la división ocurre entre agnados varones, hermanos o primos paralelos (Silverwood-Cope, 1973: 127: 127, 130).

11 Véase en especial Lévi-Strauss, 1943: Rivière, 1969, 1984; Dumont, 1976; Henley, 1982; y Kensinger, 1984.

12 Muratorio relata que como método de explotación, los patrones o los hacendados de la región de Puerto Napo y Archidona intentaban obligar a los indios quichua a contraer deudas con ocasión de los matrimonios y otras festividades, para lo cual procuraban imponerse como compadres (Muratorio, 1987: 120.)

Capítulo 4

LA ECONOMIA DE REPARTO

Producir solos y consumir en grupo

4.1. Introducción

Este capítulo trata sobre la producción, la distribución y el consumo. El alimento es la cosa más importante de la vida. Para llevar una buena vida hay que tener abundante alimento, para consumir y compartir. Mientras hay más alimento, más grande es el grupo que puede compartirlo, y mejor es la vida. El alimento se busca en la selva, donde cada uno será responsable de conseguir su parte y de llevarla a el hogar. En casa las historias acerca de las expediciones de cacería o recolección entretienen a los que se quedan. Descansando en sus hamacas, los que están satisfechos con sus actividades cantan orgullosos:

"Regreso a casa con grandes cargas de fruta, nunca regreso con las manos vacías. Me alegro mucho, mucho, soy un gran trabajador, nadie trabaja tan duro como yo..."

"Mi abuelo me enseñó este canto, hacía cerbatanas tan hermosas, nunca regresó a casa con las manos vacías, iba por el camino con seis o siete monos en la espalda, los animales eran pesados y gordos. Como él, soy un gran cazador, esta cerbatana será recta y larga, las flechas volarán hacia los monos, y cazaré más que nunca..."

Una vez cocinado, el alimento es compartido por todos; los comensales se ríen de la mala suerte del mono que intentó escapar, o del cazador que resbaló en el lodo del río en su camino de regreso.

Con frecuencia el alimento no es tan abundante para ser regalado pródigamente más allá de las fronteras del *nanicabo*. En contraste con las prácticas de repartición al interior del *nanicabo*, las visitas inter-*nanicaboiri* están marcadas por obsequios alimenticios asimétricos. A su vez, la fiesta es una ocasión para ser muy generoso. Todos beben y comen hasta hartarse y queman sus energías cantando y bailando.

Después de un examen de las formas concretas en las que se consume el alimento -y las relaciones producidas- me ocuparé de la identificación de las pautas sociales provenientes del consumo alimenticio. Luego procederé a mostrar cómo estas pautas también dan forma a las relaciones de los Huaorani con los forasteros poderosos, y de manera muy particular, con las compañías petroleras que operan en su territorio. Terminaré con una discusión más teórica concerniente la socialidad definida a través del consumo dentro de la cultura huaorani.

4.2. Un día en la selva con los Daboiri

4.2.1. Etnografía de un viaje selvático:

Son las cuatro de la tarde. Yatehue regresa del bosque con dos pavos salvajes y cinco pescados. Arroja su botín a los pies de su mujer Tinhuencare y se tiende en la hamaca, enseguida van tras suyo su hijo y su tierna hija. Tihuencare está cocinando frutas de la palmera chonta *daguenca* (**bactris guasipaes**), que trajeron los hijos de su hermana Huare. Son los primeros días de enero (*tequè daguenca yamomba*) y la estación de maduración todavía no ha empezado. En los meses siguientes, febrero y marzo (*daguenca terè*) los Huaorani se alimentan principalmente de chonta. Abril y mayo son la estación de bonanza, cuando las hembras de los monos están preñadas y la carne de mono es más deliciosa y sabrosa. Tihuencare ha puesto a cocinar algunos plátanos maduros y ahora está preparando un gran cuenco de jugo de plátano (*pëënè tepè*) para Yatehue. Da un pavo salvaje a su hermana soltera Hueica y ésta lo cocina para sus padres, Dabo y Hueba. Tihuencare

entonces prepara el pescado; lo hierve con plátano para que coman Yatehue y sus cinco hijos que ahora se sientan junto al fogón. Mientras comen, ella limpia el ave y pide a Hueica que le de un poco de yuca para el estofado. Dabo llega en este momento, llevando su cerbatana de tres metros de largo, una red de pescar, un carcaj, , una ardilla y seis pescados grandes. Hueba deja la red de pescar que estaba tejiendo en la hamaca y prepara un gran recipiente de *pëënè tepè* para su marido. Tihuencare está ahora en su hamaca, dándome la espalda mientras come pavo estofado con su marido y sus hijos. Yatehue, mi "hermano clasificatorio" me ofrece un gran plato del estofado. Las comidas comunales siempre son animadas, con risas y bromas. Me preguntan insistentemente acerca del *nanicabo* de Ñame (aquellas personas con las que vivo). Ahora son casi las ocho. Tihuencare envía a Gaba, su hijo mayor, con dos grandes platos de sopa de pavo, una para Hueba, su madre, y la otra para Huare, su hermana viuda. Como todavía hay pedazos de carne en la olla grande, la llevan al dormitorio donde están dormidos los niños más pequeños. Desnudos y recostados bajo un mosquitero, Gaba, Tihuencare y Yatehue terminan de comer el estofado. Dabo duerme en la hamaca cerca del fogón. Sólo cuando el hogar no tiene leña, él abandona sus viejas costumbres y se une a Hueba y Hueica en la casa dormitorio. A la mañana siguiente Tihuencare se levanta a las 4:30 a encender el fuego. Con mucha habilidad aviva los rescoldos y sopla sobre las cenizas que todavía están calientes. Bebe un resto de pëënè tepè de la noche anterior. Hueba me trae un plato de pescado hervido y otro para su hija Tihuencare. Gaba come junto al fogón de Hueba acompañado de Dabo, su abuelo.

Los Daboiri ocupan tres casas diferentes en un rincón remoto de Quihuaro, una aldea con escuela (véase mapa 5-c). Los hijos de Tihuencare o Huare van a la escuela, pero nos son muy queridos por los maestros, que se quejan de la falta de participación de los padres en los asuntos de la escuela. No les gusta que los Daboiri vivan tan lejos de la escuela (varias millas). La nueva distribución espacial de los Daboiri en tres casas separadas no ha afectado la estructura del *nanicabo onco*,

la casa comunal tradicional. Al igual que todos los *nanicaboiri*, ahora conversan en voz alta, planeando las actividades del día. Deciden que Dabo, sus dos hijas Hueica y Huare, y yo vayamos al bosque (*omere gomonipa*). Yatehue se quedará en casa y desacansará; Hueba y Tihuencare iran a recoger más chonta (*daguenca*). Si la fruta no está madura todavía, las dos mujeres traerán una racimo de plátanos verdes de uno de los huertos. Es un día lluvioso, así que Huare y Hueica se quitan la ropa. Caminar en interiores es más fácil en la selva. Huare ha traído una hacha, Hueica y yo los machetes, Dabo su escopeta y un gran cuchillo. Caminando al sur pasamos el huerto de yuca de Hueba, luego el de Huare, y un bosquecillo de palmera chonta plantado por Dabo hace algunos años. Cruzamos el río Quihuaro "la vía acuática de Quihua" (un pariente de la madre de Dabo, que murió cuando joven a manos de los *cohuori*), y partimos siguiendo el sendero bien marcado de Dabo (*Dabo taro*), con dirección a su casa secundaria más próxima. Este sendero, abierto por Dabo hace diez años, define el territorio del *nanicabo*. Los Daboiri lo mantienen en buen estado, ya que lo usan constantemente en sus actividades de caza y recolección. Las plantaciones y las viviendas secundarias (los huertos de yuca y las casas que están a medio día de la residencia principal en la aldea de Quihuaro) también se usan como hitos territoriales.

Dabo es muy cuidadoso, circunspecto y camina con mucha rapidez, atento a todos los ruidos del bosque. Huare ha encontrado una gran palmera de chambira y se detiene a talarla con su hacha. Cuando el árbol cayó, corrimos a comer las pequeñas nueces; Huare prepara manojos de hojas chambira que recogerá al regreso. Damos alcance a Dabo, que está intentando sacar un agutí *panonè* de su madriguera. Huica tala otro árbol de chambira y Huare hace para nosotros coronas de nudos con hojas suaves de palmera. Ella también ha encontrado ramas delgadas con minúsculas flores perfumadas y nos las coloca alrededor del brazo. Dabo se rinde con el *panonè* y todos proseguimos la caminata. Pasamos por una larga rama con plumas de pájaro. Hueica recuerda que Yatehue ha cazado varios tucanes aquí la semana pasada

y ha dejado su señal de buena suerte. Pasamos el arroyo de Nemonpare, "la pequeña agua de la estrella". Dabo recuerda a Nemo, la hermana menor de Dayuma, que fue muerta muchos años antes de que vinieran los misioneros. El bosque está lleno de hitos, viejos y nuevos. Para ellos el mejor momento para contar mitos y trazar genealogías es cuando se camina. El pasar por lugares donde ocurrió algo memorable produce el recuerdo verbal. Finalmente llegamos al Río Ñayno, donde resplandece bajo los rayos del sol la vivienda secundaria de Dabo, en medio de los vástagos de yuca. Es mediodía. La yuca está a medio crecer (*tequè quehuencori*). En cuatro meses los Daboiri comerán la primera cosecha de este huerto. Los árboles de plátano necesitarán más tiempo -un año- antes de dar fruto. Las raíces de yuca son pesadas y Quihuaro está muy lejos. En vez de traer la cosecha a la residencia principal, los Daboiri vendrán por un par de semanas al Río Ñayno, y comerán la yuca cosechada con pescado o carne roja. Tihuencare y Yatehue, junto con tres hijos en edad escolar, vendrán sólo durante las vacaciones de verano.

Pasamos más allá del *quehuencori* y seguimos el camino cuesta arriba por un momento. En la cima encontramos un bosquecillo de palmeras de chonta: donde vivía Dabo con sus tres mujeres hace veinticinco años. La siguiente cima está cubierta con árboles de balsa, señal de vegetación secundaria donde antes hubo huertos. Dabo tenía una segunda casa aquí cinco años atrás. En veinticinco años sus nietos podrán regresar y cultivar más yuca y plátano en esta colina. Bajando por la ladera, nos detenemos en un arroyo. Dabo sale a cazar por cuenta propia y Huare empieza a "pescar" con su machete. Logra matar dos peces. Dabo ha encontrado un árbol de ceibo alto y grande con nidos de pájaros *menca*. Los Huaorani gustan mucho de los huevos de *menca*. Dabo sube a la copa y retira varios nidos colgantes. Un pájaro pequeño está muerto; Huare corta un poco de carne para usarla como carnada, y captura dos peces más. Al otro lado del arroyo estamos Hueca y yo, de pronto me encuentro cara a cara con con un agutí (*panoné*). Heica lo golpea inmediatamente con su machete en la cabeza. Es hora de re-

gresar. Dabo lleva al *panoné* muerto y dos nidos, Huare el pescado y un nido, y Hueica los manojos de chambira que dejó en el camino. También lleva un gran rollo de bejucos que arrancó de un árbol de ceibo (después se usará como cuerda). Yo llevo a dos *mimo* bebés[1] que Dabo encontró en el hueco de un árbol y una canasta llena de nueces de chambira. La lluvia cae nuevamente, y nos quedan apenas dos horas de luz. En la última colina antes de llegar al río Quihuaro, Huare se detiene para talar un árbol frutal, *oyohue*, pero parece que sólo la mitad de la fruta está roja y madura. Nosotros, por el contrario, giramos hacia un árbol de ungurahua (*petohue*) que está cerca. La madera es dura; Hueica y Huare se turnan para derribar el árbol. Huare prepara dos canastos de hojas de palmera trenzadas (*oto*), uno para ella y otro para mí; Hueica hace la suya. Todos ahora tenemos una carga adicional de aproximadamente veinte libras. Huare se detiene una vez más para cortar las ramas que dan una deliciosa y refrescante fruta ácida, *hueiping*. De regreso al *nanicabo onco*, Dabo entrega el agutí (*panonè*) a su esposa Hueba; ella corta una pierna y la da a Huare, quien se queda con los pájaros *menca* (todavía vivos), los *mimo* bebés y el pescado. Hueica da a Tihuencare algunas nueces *petomo* y yo entego a los niños de Huare y Tihuencare los cocos de chambira. Me quedo con mis nueces *petomo* para Titera (que estuvo casada con Dabo hace mucho tiempo, y con quien suelo hospedarme cuando estoy en Quihuaro). El día está oscureciendo y todos vamos a bañarnos al arroyo.

4.2.2. *Obtener los alimentos, trabajar y descansar*

Esta narración etnográfica ilustra las dificultades existentes en el análisis de la economía huaorani, y explica por qué no es posible aislar la producción de la distribución o consumo. Mi argumento central es que ni siquiera los procesos de producción se pueden separar. Al decir esto mi intención es mostrar que los Huaorani, al relacionarse con el bosque, se relacionan con su mundo social al igual que con su ambiente natural. Cuando ven abundante alimento y materiales en la selva, dicen que el bosque tiene mucho que dar a los vivos, gracias a que las

generaciones pasadas (*mono memeiri*), a través de sus actividades de caza y recolección, hicieron del bosque un lugar de abundancia (véase capítulos 2 y 3). Al seguir las costumbres de sus abuelos, los vivos están a su vez proveyendo a sus nietos. Además, cada persona que va al bosque produce individualmente, pero no para su consumo personal. Los productos forestales son traídos al *nanicabo* y allí se los reparte.

Este viaje por el bosque muestra que las cuatro actividades de obtención de alimento -horticultura, cacería, recolección y pesca- están interrelacionadas de tal modo en las prácticas diarias que no se las puede diferenciar en procesos productivos separados. Las actividades productivas aparecen como si estuvieran sólo parcialmente planeadas e improvisadas. **Planeadas** en el sentido de que Dabo y sus hijas, por ejemplo, conocen muy bien lo que está disponible en su territorio[2]; **improvisadas** en cuanto ellos no saben con exactitud lo que traerán al *nanicabo onco*. Tal incertidumbre no está devaluada culturalmente ya que "ir al bosque" (*omere gomonitapa gubé gomonitapa*) en sí se considera una actividad productiva y exitosa.

Otro aspecto importante de las actividades productivas es la tecnología básica que se emplea. Al final Dabo no usó su escopeta y el machete resultó ser la herramienta utilizada con más regularidad. Si Huare no hubiera traído el hacha, se habría trepado a los árboles frutales en vez de derrumbarlos, y habría arrancado las hojas de chambira del peligroso tronco espinoso con ramas de madera dura en forma de V. Hay muy pocas herramientas e implementos técnicos que los Huaorani no pueden fabricar en el acto, y es por esta razón que es necesario definir lo que significa el trabajo para ellos y lo que es la naturaleza de sus relaciones sociales en el trabajo.

En efecto, los Huaorani no tienen una palabra para decir "trabajo". Usan la palabra *quequi* para decir "hacer" o "elaborar/fabricar/confeccionar, y toda una serie de verbos para calificar acciones especializadas y referirse a la fabricación o hechura de una herramienta de madera (*barongui*), una olla de barro (*queñe mobequi*), una hamaca (*ñoon pe-*

qui), para preparar flechas (*ompa huiñay*), para cortar la leña (*tihuene ñay*), etc.. El trabajo en el huerto se puede traducir como *omè quequi*, que quiere decir literalmente "hacer algo en el monte". Esta palabra se usa también para el trabajo en las compañías petroleras., que se considera (con suficiente exactitud) como un "hacer algo agotador en la selva". Claro que hay una cierta evaluación moral por debajo del juicio técnico que hace equivalentes el trabajo hortícola y el trabajo para las compañías petroleras. Es como si este tipo particular de trabajo estuviera asociado con el sufrimiento. Otra asociación de palabras sugiere el mismo juicio moral: la palabra que equivale a "difícil", *nangui quète quequi* significa literalmente "se necesita mucho trabajo/esfuerzo para hacerlo"[3].

Otro punto interesante es que existe una palabra especial para definir el altamente ponderado y admirado estado en que no se hace nada excepto descansar en la hamaca en una paz y tranquilidad completas: *huentey.* Los misioneros traducen equívocamente esta palabra como "ocioso". Para los Huaorani, ser ocioso es un nuevo concepto asociado con actividades escolares y traducido como *omè queremainga* "el que se rehusa a trabajar en el huerto". *Huentey,* por el contrario, es un estado de relajamiento físico y mental asociado con algunas características del ocio en Occidente. Pero es más que un momento de inactividad agradable y bien merecida. Es casi un estado reverencial de gracia por el cual una persona se siente tan bien que él/ella no siente ningún impulso que le lleve a gastar energía o ponerse en incansable actividad. La gente *huentey* o los estados *huentey* son tan valorados porque son un medio efectivo de mantener la armonía y el placer dentro del *nanicabo*. Ser *huentey* significa quedarse en casa en la hamaca.

Esto indica que la hamaca es un símbolo importante, no sólo de bienestar físico y seguridad, sino también de bienestar social. La hamaca encarna perfectamente el sentido que los Huaorani tienen de la sociedad, al mismo tiempo muy comunal e individual. En la hamaca uno puede estar solo, en pareja, con amigos, o con los hijos -que nacieron

en ella. La mayoría de las actividades domésticas se llevan a cabo mientras las personas están sentadas o acostadas en la hamaca. Desde su hamaca una persona *huentey* hace que todos se sientan *huentey* liberando las tensiones sociales intrínsecas a la vida diaria del *nanicabo*. Como parte de un *nanicabo* y a veces como fuente de conflictos, llegué a darme cuenta cuánta energía ocupan para mantener relaciones armónicas entre ellos. Su idea de la "buena vida" (*huaponi quehuemonipa*) no es incrementar la productividad, sino mantener vínculos estrechos entre todos los residentes de la casa, sin importar su edad o su género. Así es como los lazos sociales se desarrollan, no a través del trabajo productivo (principalmente llevado a cabo a nivel individual o en pareja), sino a través de la repartición colectiva de su producto.

Esta situación tiene ciertas implicaciones analíticas. Palabras tales como "trabajo", "producción", "productividad" o "actividades productivas" tienen que ser definidas con precisión cuando se usan en la descripción de sociedades que no producen excedentes[4], y que tienen una arraigada creencia en la abundancia natural. Los Huaorani aprecian mucho el tener abundante alimento, pero bajo ninguna circunstancia aceptarían que dicha abundancia sea el resultado de un trabajo intenso. Si éste fuera el caso -una eventualidad impensable ya no se definiría como abundancia.

4.3. Horticultura y caza como actividades productivas

Un aspecto relacionado con el trabajo es la concepción huaorani de la propiedad, el control de recursos y la ocupación del espacio. Para empezar por el último aspecto, los Huaorani no aseguran su control y sus derechos sobre un territorio específico por el hecho de haberlo trabajado. En vez de ello, "trabajan" -es decir, "hacen en la selva"- para marcar su "presencia física". Excluyen a los otros y hacen cumplir sus derechos territoriales caminando constantemente (demarcando senderos) y "haciendo" (realizando labores hortícolas) dentro de las fronteras de su territorio. Para ilustrar la diferencia, cuando un *nanicabo* quiere separarse, pierde su derecho a regresar y a los productos del huerto que

cultivó antes de partir -es decir, el derecho a consumir los productos de su propio trabajo. Los productos del huerto ya no les pertenecen, sino que son propiedad de los que se quedan o de cualquier recién llegado, pese a que ninguna de estas personas "trabajó" en los huertos. En este sentido no hay diferencia entre permitir que la gente se una a la unidad residencial (*nanicabo*), vivir juntos y compartir el fruto de la producción individual.

Estas concepciones Huaorani del trabajo y la propiedad de la tierra son sólo dos de muchos valores culturales que dan forma o iluminan (no quiero decir que impliquen una relación causal directa) el proceso productivo. La autonomía personal es otro valor cultural clave que explica por qué casi no existe una división del trabajo. Esta falta de división del trabajo se expresa en dos formas diferentes, la mínima división del trabajo entre hombres y mujeres, y el alto grado de uniformidad en las actividades llevadas a cabo por diferentes miembros del *nanicabo*. Aunque la gente suele empezar el día discutiendo acerca de las actividades que cada uno piensa realizar, nunca intentan hacer tareas complementarias. Por el contrario, parece que el propósito único de estas charlas matinales tempranas es la evaluación consciente de las inclinaciones y los planes diarios de los demás, para así poder terminar todos llevando a cabo la misma actividad. Esto es cierto sobre todo en las aldeas, donde diferentes *nanicaboiri* viven juntos como un grupo vecinal (véase mapa 5-b).

Por ejemplo, si un hombre, ha decidido construir una canoa (este trabajo requiere de cooperación), recibe el apoyo de un grupo de parientes; enseguida dos hombres de otras aldeas vecinas deciden construir también una canoa, y forman su propio grupo de cooperación. Al final virtualmente todos los de la aldea construyen canoas para los diez días siguientes. Las canoas serán usadas indiscriminadamente por todos los residentes de la aldea. Sin embargo, quedarán bajo la custodia de los hombres que decidieron emprender su construcción, y dirigieron los equipos de trabajo. Bay, por ejemplo, decidió cierto día construir una canoa y pidió a diez parientes varones que le ayudaran en la construcción. Se referían a la canoa como "la canoa de Bay" (*Bay huipo*), y él y su mujer tenían la prioridad en el uso. Los padres de su mujer y las hermanas casadas tenían acceso a la embarcación sin tener que pedir permiso. Este derecho se extendió excepcionalmente a dos de los hermanos casados de su mujer, que pertenecían al mismo grupo vecinal.[5] La canoa estaba disponible para todos los residentes de la aldea, siempre y cuando pidieran permiso para usarla. Durante mi estadía en esa aldea, sucedió que aldeanos no-relacionados tomaron "prestada" la canoa de Bay por un momento, es decir, sin autorización. El usuario legítimo parece entonces ser el primero que necesita la canoa, no el que dirigió su construcción. Este préstamo no tuvo retaliaciones, pero causó rencor. Era obvio que los que tomaron prestada la canoa conocían las consecuencias negativas de su acción, pero siguieron con su plan por considerar que el beneficio era superior a la pérdida de simpatía.

Aunque este ejemplo se refiere a una situación contemporánea (donde las canoas son esenciales para realizar actividades productivas, para requerir la cooperación y promoverla, y donde las vidas de las personas están estructuradas por su vínculo con los hogares que pertenecen a la vecindad de las aldeas), ilumina algunos aspectos de las nociones de la propiedad y la repartición colectiva. En primer lugar, la uniformidad ocupacional descrita se presenta en la mayor parte de actividades. En cualquier día un buen porcentaje de los que viven juntos hacen lo mismo (por ejemplo pescar, recolectar, traer hojas para hacer un nuevo techo, trabajar en el huerto, etc.). El resultado final es que, a pesar de que la mayoría de las actividades básicas no requieren la cooperación de otras personas, las personas trabajan juntas, o al menos, no muy separadas. Esta uniformidad en la realización de las actividades productivas asegura el acceso uniforme a los recursos naturales.

Otro aspecto de la relación entre la poca división del trabajo y el acceso equitativo a los recursos naturales es que, cuando los adultos

no salen a recoger frutas u otros alimentos, su hijos lo hacen y traen a casa su parte de la comida. Nunca se obliga a que los niños participen en actividades de obtención de alimentos, de modo que si salen, no están "representando" a sus padres sino que se encuentran participando por cuenta propia como productores individuales. Es suyo el alimento que traen a casa; una vez allí lo ofrecen y lo comparten. Según lo describiré más adelante, parte de este alimento es entregado a sus madres y hermanas casadas de la misma manera en que los hombres casados entregan la caza a sus mujeres. Los niños también conservan algo de alimento para su consumo personal cuando no lo dan a sus abuelos; en otros casos cocinan y consumen lo que han obtenido con amigos de su misma edad.[6]

En el caso descrito anteriormente, está claro que el interés de evitar una situación de "préstamo no autorizado" llevó a los diferentes cúmulos residenciales a construir canoas al mismo tiempo. Este caso demuestra además que existe un interés principal en mantener inalteradas las relaciones sociales a toda costa. Nadie quiere depender de otra persona; se evitan con sumo cuidado las diferencias que pueden llevar a desigualdades. Cuando nadie tiene una canoa, se encuentran formas alternativas de conseguirla. En suma, lo que al parecer los Huaorani evitan constantemente es una situación donde un grupo familiar podría desarrollar nuevas formas de conseguir alimento en el bosque. La diferencia social puede convertirse con demasiada fácilidad en una jerarquía social.

Otro aspecto relevante de esta construcción de canoas es la noción de propiedad que implica. Para empezar debo mencionar que Bay y los aldeanos que emprendieron la construcción de nuevas canoas, tenían todos canoas en la aldea que dejaron hace unos meses. Las dejaron no sólo por las dificultades de transporte sino también porque el traslado implica la pérdida o la destrucción de la propiedad. Es como si las viejas canoas pertenecieran a la aldea abandonada más que a quienes las construyeron y usaron. Lo que esto significa con respecto

al sentido que tienen los Huaorani de la propiedad colectiva -una canoa nunca la construye una persona- se asemeja a lo que demuestra la construcción de canoas nuevas. Si la canoa de Bay se llama "Bay huipo", no significa que Bay es el dueño -como sería de acuerdo al concepto de propiedad privada que se tiene en Occidente, sino que Bay asumió la construcción de esta canoa. Gracias a su decisión y liderazgo, la canoa existe. El significado total de esta definición indígena de la propiedad se aclarará más cuando discutiré el concepto de "ser dueño de una fiesta".

Hasta ahora he descrito la manera en que las actividades productivas se realizan, enfatizando la fusión de actividades en un gran proceso de obtención de alimentos, así como la preferencia cultural por la uniformidad de la tarea sobre la complementariedad del trabajo. La poca división del trabajo que caracteriza a la sociedad huaorani ha sido ilustrada con ejemplos etnográficos del trabajo de los hombres y los niños. Todavía tengo que demostrar si esta poca división del trabajo pasa por alto el género o no. Si hay consenso en la etnografía amazónica, este consenso afirma que la vida social está organizada de acuerdo a la complementariedad del trabajo masculino y femenino. Más aún, Shapiro ha dicho que "la similitud fundamental entre las sociedades sudamericanas de la Amazonía incluyen [...] la centralidad del género en cuanto principio de estructura social". (Shapiro, 1987: 320). Para un cierto número de autores, no hay duda de que las mujeres y los hombres constituyen grupos sociales diferentes que se complementan mutuamente a través de sus actividades productivas y reproductivas, de suerte que el debate ha girado en gran parte en torno a la naturaleza de esta complementariedad, es decir, en torno a la evaluación de su carácter igualitario o inherentemente jerárquico (Murphy, 1959; Shapiro, 1972; Siskind, 1973; Collier & Rosaldo, 1981; Rivière, 1984; Mc Callum, 1989). Sin embargo, lo que observé entre los Huaorani concuerda menos con lo que estos autores han descrito que con la discusión de Sacks acerca de los Mbuti. En dicha discusión hallamos lo siguiente:

Aunque los hombres y las mujeres hacían diferentes cosas específicas, el hecho de que su trabajo estuviera organizado de la misma manera y se hallaran en la misma relación con los medios de producción del grupo, apoyaba un estándar de autonomía e igualdad económica, política y personal que no observaba las diferencias de género (Sachs, 1979: 133).

Al estudiar las actividades productivas huaorani espero mostrar que es incorrecto pensar en las actividades de obtención de alimento en términos de producción, y es erróneo asociar una actividad como la horticultura o la cacería exclusivamente con un género específico.

4.3.1 Propiedad y división del trabajo

Antes de esbozar los procesos productivos de la caza y la horticultura, voy a anticipar algunas de mis conclusiones y sostener que sería engañoso para este caso referir todo el proceso productivo a cuestiones de género. Un examen detallado de lo que hace la gente cuando va al bosque por alimento, y de lo que dice al respecto, pronto nos hace caer en cuenta de las trampas que existen en subrayar las diferencias (tareas exclusivas para un género específico) en perjuicio de las similitudes (tareas no diferenciadas), y de aislar las actividades productivas como si se practicaran independientemente una de la otra. La cacería no es más una actividad masculina que la horticultura una actividad femenina. La larga narración etnográfica de mi corto viaje con los Daboiri ya introdujo el argumento implícito de que la caza, la pesca, la horticultura y la recolección son "procesos de producción" sólo en **términos analíticos**.

La cacería no empieza cuando el cazador deja el *nanicabo* temprano en la mañana, ni acaba cuando regresa orgulloso con las presas cazadas colgando de su hombro. En primer lugar, él fabrica diferentes partes de su equipo, y las mujeres cumplen un papel en esta fabricación. Ellas suelen traer a los hombres los bejucos que necesitan para hacer el curare, o al menos les dicen donde vieron la planta. Puede ser

que ellas proporcionen las mandíbulas de piraña para hacer el limador, o que hayan hecho hecho las partes hiladas del carcaj con algodón y chambira. Las mujeres se percatan de las huellas de animales e informan a los hombres, que entonces deciden ir de cacería. Incluso cuando un hombre decide ir de cacería solo, su decisión raras veces es individual. Ha recibido comentarios de su esposa (esposas) así como de otros miembros del *nanicabo* que le influyen en cuanto al lugar, el momento y la manera de la cacería. Puede que haya tenido un sueño bueno (que regresaba con tal o cual animal) o un sueño malo (que la fuerza de la tempestad hacía que un árbol cayera encima suyo, o que el mono le mordía terriblemente antes de escapar), caso en el cual no saldrá de la casa y ayunará como parte de las preparaciones para la cacería. A veces va a cazar con su esposa, su hijo, su hija o su suegro. La caza, tal como ocurre en el ejemplo presentado al principio de este capítulo, es una de muchas actividades esenciales realizadas por un grupo de gente que "se va" al bosque. No es raro que las mujeres participen activamente en la cacería, algunas incluso utilizan las cerbatanas de sus esposos o hermanos[7].

Los cazadores que no han tenido éxito[8] suelen traer algo a casa: materiales para la elaboración de artefactos, frutas silvestres, hierbas medicinales. Las hojas cortadas en tiras, que se tejen después en formas muy complejas, son dejadas como señuelos para atrapar a los animales en la siguiente expedición de caza. Si el hombre ha cazado solo, la primera cosa que hace cuando regresa al *nanicabo* es entregar las presas a su esposa, que desde ese momento controla su distribución. Si han ido juntos y ella le ha ayudado a llevar los animales muertos, ambos preparan la comida y cocinan juntos. Se refriega las manos de los niños en el pelaje de los animales muertos. Sus padres me han dicho que esto les da fuerza y suerte para que se conviertan más rápido en productores.[9]

Una cacería exitosa, es decir, una cacería que ha producido más comida que el mínimo, siempre es motivo de regocijo y festejo. El ca-

zador orgulloso canta en voz alta, alabando las habilidades y destrezas que adquirió de su padre y su abuelo. Se burla de los jóvenes, que no pueden cazar tan bien como él.[10] Mientras comparten y comen juntos, todos participan del éxito de la expedición mientras que el cazador describe en detalle como engañó al animal. Los que no han ido de cacería esta vez, evocan otras hazañas memorables. Se cuida y alimenta con mucho esmero las crías de las hembras cazadas. No se las come, y si mueren, se las entierra fuera de la casa. Se seca cuidadosamente los huesos de los animales comidos y se los ahuma en cestos especiales que cuelgan sobre el fogón, en especial los cráneos y los brazos de los monos, los cuales posteriormente se usan para sujetar las cuerdas que sostienen las hamacas.

El análisis del proceso productivo hortícola conduce a observaciones similares concernientes a la relativa falta de división del trabajo y la dificultad de aislar estructuras económicas que no están profundamente articuladas con los valores culturales. Ya he abordado el sistema Huaorani de huertos cíclicos. Ahora sostengo que una comprensión correcta de la cultura y sociedad huaorani tiene que empezar considerándola como un pueblo de cazadores y recolectores nómadas antes que horticultores. No es fácil reconstruir lo que fue tradicionalmente la relación de los Huaorani con la horticultura, dadas sus perspectivas ideales que vinculan sistemáticamente las fiestas con la horticultura, su reciente pero general adaptación al hábitat ribereño, y la expansión dramática de plantas cultivadas desde el contacto. Sin embargo, hay suficiente evidencia para sostener que los Huaorani eran más cazadores-recolectores que horticultores, y que su arraigado rechazo al trabajo agrícola y a las relaciones sociales que nacen de él explica algunos desarrollos sociopolíticos actuales. Siguiendo esta línea me gustaría sugerir que no es posible entender su resistencia actual a la agricultura y el sedentarismo, o cualquier otro proceso de cambio, continuidad o adaptación, sin considerar su ambivalencia hacia el cultivo de alimentos.

4.3.2. *Horticultura y caza como actividades productivas no diferenciadas*

La dificultad de clasificar a los Huaorani ya sea como cazadores-recolectores, o como horticultores no es única la investigadora se ve enfrentada al mismo problema cada vez que tiene que categorizar a los grupos interfluviales de la Amazonía. Las hipótesis acerca del origen de las culturas interfluviales del Alto Amazonas han sido motivo de un largo debate por parte de especialistas amazónicos. Lathrap (1968, 1970) ha sugerido que los grupos interfluviales eran restos de sociedades agrícolas pasadas que una vez habitaron las planicies aluviales principales del Río Amazonas antes de ser desplazadas de las regiones ribereñas por olas sucesivas de migración y verse obligadas a retirarse al interior, donde tuvieron que adaptarse a los suelos empobrecidos y los limitados recursos. Otros piensan que la adaptación a las regiones interfluviales es un fenómeno antiguo y que estas poblaciones han adoptado la horticultura sólo en tiempos recientes. Esa es la posición de Yost sobre los Huaorani[11].

Los Huaorani tradicionales[12] son los ejemplos más claros de una adaptación interfluvial por cuanto viven en pequeños números en áreas extensas. Practican una apropiación directa de los recursos naturales y no invierten mucho trabajo en el cultivo de la tierra. Pocos productos se cultivan en los huertos, en tanto que se promueve el crecimiento de plantas en la selva. Por ejemplo, la planta de donde se saca el curare se siembra junto a los arroyos en vez de hacerlo en los huertos; asimismo, se promueve el crecimiento de árboles jóvenes de corteza suave (no se puede trepar a los árboles de palmera chonta porque tienen troncos espinosos, cuando es la época de recoger el fruto) junto a palmeras de chonta en bosquecillos naturales. Los huertos son pequeños y se trabajan al mínimo. Los plátanos son más importantes que la yuca y a menudo se cultivan en la selva y no en los huertos. Se cultiva sólo especies de yuca dulce y no se prepara ningún tipo de cerveza fermentada.

Los Huaorani todavía usan una gran cantidad de alimentos silvestres como las semillas germinadas que sacan de la tierra mientras caminan en el bosque. Hoy en día todavía comen raíces crudas de yuca en los huertos, en vez de cocinarlas en casa. Antes no comían animales terrestres, excepto pecaríes que pasaban en grandes manadas cerca de las plantaciones de yuca. La mayoría de la gente prefiere todavía animales arborícolas y traza conexiones explícitas entre ellos y estos animales porque consumen el mismo alimento: frutas, especialmente durante la "buena época". De modo que la estrecha asociación entre animales y seres humanos se basa en que, al comer el mismo alimento (frutas), están hechos de la misma carne. La caza y la recolección no se pueden separar debido a esta asociación. Por ejemplo, una joven mujer Huaorani que cría un cierto número de pollos en una aldea con escuela me dijo un día: "¿Cómo podría comer su carne (la de los pollos)? ¡Ellos comen todas las suciedades del suelo!". Otra mujer me dijo que cultivaba maíz para los pollos, con el fin de comer sus huevos. Y otra me dijo que guardaba grandes cantidades de arroz, de las compañías petroleras, para alimentar a sus pollos.

Cuando caminan en el bosque, los Huaorani hablan sin cesar del lugar donde estaban sus antiguos huertos, de los diferentes árboles frutales, de su estado de maduración, del número de monos preñados, de los nidos de pájaros, etc. En suma, constantemente monitorean los recursos forestales de su territorio. Al hacerlo no disocian los animales de las plantas. Lo que importa es mantener un equilibrio entre todos los recursos, las cosechas hortícolas, las frutas silvestres, los animales de caza. Todos deben ser abundantes. Cuando los frutos están maduros, es importante no ser codicioso y tomarlos todos, de otro modo los monos morirían de hambre, y la gente no tendría carne suficiente que comer. En la selva abunda la comida por el conocimiento profundo que la gente tiene de su medio ambiente. Ellos lo hacen abundante y siempre disponible porque conocen con exactitud los ciclos de polinización de las flores y las épocas en que los árboles dan frutos, al igual que las plantas que prefieren la mayoría de los animales (Yost & Davis,

1983). Es por esto que la recolección está estrechamente ligada a la cacería, y la horticultura en realidad no difiere mucho de la recolección.

Los mitos cuentan que los Huaorani robaron las plantas de yuca al tapir[13], y que encontraron ya listas las hachas de piedra. En algunas versiones se las envió su héroe cultural *huegongui* (nombre usado por los misioneros para traducir la palabra "Dios"), quien las puso en los árboles o al pie de ellos como frutas maduras; en otras versiones cayeron del cielo. Su tradición oral, por lo tanto, niega toda acción humana en relación con la tecnología hortícola. Tradicionalmente no usaban morteros, majaderos, o platos de madera para preparar masato, sino hojas duras de palma que se conseguían en el bosque. La búsqueda de alimento era una actividad diaria, y se ocupaba mucho tiempo en la selva, incluso cuando se cultivaban los huertos. Los huertos de yuca se llaman *quehuencori*, que en efecto significa "bosquecillos de yuca". Usan un término similar para designar a los bosquecillos naturales de árboles silvestres en la selva. Cambiaban de residencia frecuentemente y adaptaban sus huertos a sus actividades de caza y recolección, en vez de hacer lo contrario. Podían vivir durante meses sólo de la caza y la recolección, y esto ocurría con frecuencia durante las épocas de guerra intensa. Los frutos suelen ser estacionales, con excepción de las nueces de *petomo* (jessenia bataua), que maduran a lo largo de todo el año. Vivir con jugo de *petomo* (mezclado con agua y una arcilla fluvial muy fina) era sinónimo de ser fugitivo.

Mi idea es que si bien los Huaorani cultivan huertos de yuca, banano y plátano y valoran la horticultura, al mismo tiempo prefieren subsistir en base a la caza y la recolección. El que hayan adoptado la horticultura hace muchos siglos y quizás alguna vez fueron mejores agricultores más logrados que hoy en día, como lo cree Lathrap, o lo contrario, según lo afirma Yost (1981 (b)), no es el factor crítico. Tampoco lo es saber si han vivido siempre en las zonas interfluviales o no. Lo que interesa, como ya lo sugerí en los capítulos 2 y 3, es que los huertos están asociados con tiempos de estabilidad, paz y abundancia, tiempos en que los *nanicaboiri* se reunen para celebrar fiestas y matri-

monios, cuando no hay peleas, cuando nadie huye a la selva y cuando nadie muere.

En suma, el factor crítico que nos ayuda a comprender los valores huaorani es que los huertos tienen que ver con la socialidad creciente, la multiplicación de los hogares y la educación de los niños. Como ya lo mencioné, los huertos están intrínsecamente vinculados con las fiestas y los matrimonios. Se cultiva los productos hortícolas no tanto con el propósito de satisfacer las necesidades de subsistencia de los productores del *nanicabo* sino para crear un excedente que permita invitar a otros *nanicaboiri*. La palabra para la yuca, *queñe*, se puede traducir literalmente como "lo que se habrá de comer"; y la palabra para felicidad, *huatapè toca inte*, como "nos reímos con alegría cuando sirven otra vez bebida de yuca"[14]. El hecho es que esta población tiene un fuerte sentido de lo que considera la forma de vida ideal. Pero este ideal se halla en parte contradiciendo el desarrollo de huertos cíclicos y la división continua de la gran unidad residencial del *nanicabo* en unidades pequeñas. Su idea de una buena vida es un gran *nanicabo* con un gran huerto alrededor de la casa comunal. Cultivan yuca para poder preparar una gran cantidad de bebida con este tubérculo y celebrar fiestas con otros *nanicaboiri*. Los huertos son la condición para asegurar grandes *nanicaboiri*, nexos endógamos pacíficos y prosperidad general.

Incluso hoy día las técnicas hortícolas no son del todo desarrolladas porque los Huaorani practican una forma de horticultura de "roza y descomposición" (no se queman los huertos), en vez de la horticultura de roza y quema. Aunque algunos están adoptando la preparación de la cerveza de yuca al estilo quichua, muchos no dejan fermentar la bebida y a menudo sirven raíces de yuca hervida y molida en agua. Así también se prepara la bebida de plátano. Esta preparación contrasta con el código elaborado de preparar la yuca y servir la chicha de otras tribus amazónicas. Actualmente algunos grupos familiares todavía viven durante varios meses sin huertos, dependiendo únicamente de la caza y la recolección, y de los huertos de los demás. Los frutos suelen ser estacionales. La chonta se convierte en un artículo de consumo principal desde finales de enero hasta finales de marzo; otras frutas maduran durante los meses de diciembre y enero. La gente come la yuca de los parientes, a quienes visitan durante varios meses, o incluso la yuca de los quichua y los shuar o de colonos que han invadido su tierra.

Anteriormente he explicado las ventajas del sistema cíclico de huertos de yuca. En este punto debería subrayar que los informantes más viejos me dijeron que solían recolectar racimos de plátanos y bananos de árboles semi-silvestres, en vez de plantarlos a un lado de los huertos de yuca como se hace hoy en día. Según las descripciones de las plantaciones de yuca, las hachas de piedra no eran necesarias para preparar los huertos ya que no siempre se talaban árboles grandes. Todos esos elementos complementan el sistema hortícola de los Huaorani seminómadas. Sin embargo, es útil considerar que este sistema de horticultura nómada es una adaptación tanto a limitaciones históricas específicas de su territorio y a la violencia interna resultante, como a las características ecológicas del medio.

En conclusión, la sociedad huaorani aparece como el producto de una tensión continua entre la horticultura (que equivale a la estabilidad y la prosperidad), y la transhumancia (que equivale al desplazamiento constante y a las unidades residenciales pequeñas). Sin embargo, los materiales etnográficos sobre la fiesta y el matrimonio que se presentaron en los capítulos 2 y 3 explican por qué esta tensión no puede ser reducida fácilmente a una oposición entre los productos silvestres y los productos hortícolas, o entre la carne y los vegetales. De hecho no existe ni una oposición ni una preferencia entre el alimento vegetal (recogido o cosechado) y la carne. Ambos son parte esencial de la dieta. El alimento vegetal se consume sobre todo en forma de bebida, mientras que la carne se come como "comida". Se considera que es necesario comer la carne y se debe beber la fécula. El ideal es tener ambos alimentos en abundancia. Cuando viven en un lugar donde

abunda la caza, pero los huertos todavía no están en producción, los Huaorani dicen que "no hay nada que tomar" *bequi dè ã*. Cuando viven en un asentamiento con grandes plantaciones de yuca, banano, plátano, maní y bosquecillos de árboles frutales, se quejan de que los animales de caza han huido lejos y la cacería se ha vuelto difícil. Como no cazan mucho, tienen antojo de carne: "queremos comer carne" (*baoö quenqui amonipa*). También vale anotar la competencia entre seres humanos, monos y pájaros (las dos clases de animales que suelen cazar) por las frutas silvestres. Las frutas son una parte importante de su dieta, al igual que de la dieta de los animales que comen, un hecho del cual están bien conscientes. Con estos ejemplos, se aclara que no se puede trazar ninguna dicotomía del tipo:

producción	consumo
naturaleza	cultura
hombres	mujeres
bosque	huerto
selva	casa
procurar	procesar

Los Huaorani tienen un conocimiento muy profundo de la selva y la visitan constantemente. La selva está llena de su presencia: traen consigo fuego a los senderos, conocen todas las huellas, dejan señales de cacerías previas y tienen un nombre propio para la mayoría de los accidentes geográficos. En vez de trazar una oposición espacial entre un espacio cultural domesticado y un peligroso espacio salvaje, establecen una oposición entre los momentos de descanso y convivencia en el *nanicabo onco* y los momentos de actividad y esfuerzo físico en la selva (los huertos de yuca pertenecen al dominio de la tierra *omè* en cuanto se oponen al *onco*) y otra oposición entre los momentos en que están estrictamente con los miembros del *nanicabo*, y los momentos en que están todos juntos. Durante las fiestas casi todos "los que se conocen" se reunen y disfrutan de la compañía del otro. Como vamos a ver en un momento, estos momentos diferentes también pueden ser contrastados como dominios diferentes donde se comparte la comida.

4.4. La producción de alimentos

4.4.1. *Compartir al interior del nanicabo:*

El esposo de Mima murió de neumonía hace algunos años. Desde entonces ha vivido con su hijo y su hija solteros, una hija y un hijo, y con su hija casada, su yerno y sus dos nietos. Es un *nanicabo* aislado inusualmente pequeño, menguado por muertes y socavado por la falta de posibles cónyuges. Mima tiene algunos huertos grandes que trabaja con sus dos hijos solteros.

En la casa Mima y su hija soltera cocinan separadamente en el mismo fogón, y el hijo de Mima come con ellas. La hija casada tiene su propio fogón en otra parte de la casa, y come junto con su marido y sus dos hijos. Ni Mima ni sus hijas pueden imaginarse un arreglo que a nosotros nos parecería perfectamente racional y natural: que se turnen en cocinar para toda la familia. Se ahorraría tiempo y energía. Pero las mujeres no usan en ningún caso un razonamiento de este tipo en relación con su vida diaria: el acto de dar y recibir alimento constituye la base moral de su residencia común. De modo que cuando las mujeres están en casa, cada una cocina durante todo el día y hace que todos los presentes prueben lo que está cocinando. Los dos hombres, que siempre piden bebidas a las mujeres, también cocinan en ocasiones.

La mayoría de la población huaorani vive a varios cientos de kilómetros al oeste de los Mimairi, incluyendo el hermano de Mima y sus dos hermanas, que se unieron a los misioneros hace veinte años. La mayoría vive ahora en aldeas sedentarias, con o sin escuelas, en contacto permanente con la sociedad nacional ecuatoriana. Sin embargo, la vida social de la aldea con sus nuevas obligaciones y valores es comprendida y practicada a través de la participación en la comida y la abundancia de la fiesta, tal como lo ilustra el siguiente extracto de mi diario de campo.

15 de septiembre, 1989. Dabe fue con su hija Menganita a recolectar nueces de *petomo*. Ella va personalmente a dar unas cuantas

nueces a Bebantoque (a quien llama *boto huï*, mi hija). Envía a Menganita a la casa de Hueica con un pequeño cuenco de nueces cocidas (la llama *boto tonya*, mi hermana). Su hija Huiña recibe un *oto* completo (funda de hojas de palmera trenzadas). Su hermano Mengatohue viene a su fogón y come porciones de nueces calientes mientras ambos hablan acerca de lo sucedido en el día. Ocata, Ehuene, Ontogamo e Ima (10 años de edad) fueron a cazar hoy día, hay mucha carne en la vecindad. Ocata trae una pierna de cerdo salvaje (hermano clasificatorio del padre de Amo, él le llama *boto huï*), y Hueica le da una pierna de mono. El hijo de Cupè trae dos brazos de mono para Hueica (las dos mujeres se consideran mutuamente *menqui*, primas cruzadas), y ella le da un plato de cerdo frito. La esposa de Gume trae un plato de sopa de mono (su esposo estaba casado con la hermana del padre de Amo) y Boya (el hermano de Amo), que está de visita, come de ella. Bebantoque (la hermana de Amo) trae dos platos de sopa con yuca y un pedazo de carne de venado. Hueica le da un poco de cerdo frito. Hueica y su esposo (Amo) van a la casa de Ocata, donde comen yuca y beben jugo de *petomo*. Guima (13 años de edad, hermana de Amo) regresa de la pesca; trae un pez y lo da a Hueica, que lo fríe para su hija de cuatro años.

Vivir en una aldea (véase mapa 5-b) crea una serie de tensiones ya que el *nanicabo* se ve amenazado por su disolución en unidades menores (por lo general familias nucleares que viven por su cuenta en una casa) y su absorción por parte de unidades mayores (el grupo vecinal). Lo que en realidad cambia con la institucionalización de la vida aldeana es el incremento de la densidad poblacional. Ahora dos o tres grupos *huarani* diferentes (o fracciones de ellos) forman la aldea, mientras que los nexos endógamos anteriores forman los grupos residenciales. Los primeros *nanicaboiri* mantienen su existencia y función a pesar de que la separación espacial en casas contiguas pero separadas no afecta a los modelos de participación. Por una parte, es más laborioso seguir con la costumbre y compartir la comida todo el día cuando no se vive en una casa comunal. Por otra parte las personas que an-

tes se visitaban mutuamente a intervalos regulares, pero que en realidad estaban dispersas en una extensa área, ahora llevan un contacto diario, de suerte que se hace difícil restringir las visitas y no intercambiar comida todos los días. La proximidad física obliga a compartir el alimento y ésto crea tensiones.

Para enfrentar estas nuevas dificultades y mantener las relaciones sociales al interior del *nanicabo*, los habitantes de la aldea han elaborado un nuevo y complejo código de compartir la comida, según el cual la intensificación social resultante de la mayor densidad poblacional y la elevada tasa de nacimientos corresponde a una intensificación de obsequios alimenticios entre hogares que deberían vivir bajo el mismo techo. También han inventado nuevas formas de tratar con los "vecinos", es decir, con las personas que deberían ver sólo una o dos veces por semana, pero con las que se encuentran inevitablemente casi todos los días dado el carácter de la vida en la aldea.

No es de sorprender que intenten establecer buenas relaciones de vecindad a través de la repartición de alimento. La palabra para "vecino" es *ne gorongamë quehuenga*, y se puede traducir como "al que existe le damos para que viva". No sé como se empezó a usar esta palabra, pero sí sé que proviene del verbo "ayudar" *gorongamë quë*. Estas expresiones dan una idea clara de que el vivir juntos tiene que ver con el dar, la condición primaria para la existencia. Sin embargo, mantener la vida de los no-parientes porque viven cerca no siempre es fácil. Los regalos alimenticios tienen la connotación de alimentar, y este acto a su vez está relacionado con el de compartir. La comida se intercambia principalmente entre los vecinos bajo la forma de comidas cocidas. La gente que no tiene la relación de parentesco apropiada da y recibe a través de los niños. Cuando el compartir alimentos entre vecinos tiene una connotación de "regalo", es recíproco.

El mismo hecho de los ajustes requeridos al interior de la aldea con respecto a la repartición del alimento, así como las prácticas de compartir los alimentos en situaciones donde los *nanicaboiri* viven aislados en su propia casa comunal, revela los elementos estructurales

que orientan las transacciones alimenticias entre los co-residentes. La primera impresión que se tiene después de pasar algunas horas dentro de un *nanicabo onco* es que existe una "entrega mutua" y constante de alimentos. En lengua huaorani hay dos expresiones que tienen el significado de "dar": *pono* y *goro*. *Pono* (verbo nominativo) significa que el que habla -el sujeto gramatical está recibiendo algo. El morfema *po* también es un verbo que significa "venir". En la lengua huaorani "el que a uno le sea dado algo" ("recibir algo") es considerado una acción; no se lo expresa en la forma pasiva. *Goro* significa que el que habla está dando algo, y proviene del verbo "ir"; *go*. El morfema *po* también se usa para marcar un movimiento "hacia", y el morfema *go* marca un movimiento "desde". Esta característica gramatical sugiere que los actos de dar y recibir son conceptualizados como un desplazamiento de objetos. El énfasis está en el movimiento y no en las personas que los poseen. Existe un término (que no puedo traducir literalmente) para definir a una persona codiciosa, una persona que no quiere dar: *pèè gompoca*. Además la gente que ofrece comida y bebida (*bequi queñe gorocampa*) se diferencia a menudo de los que son miserables y tacaños *queñe ba anani* ("los que dicen que no darán nada de comida"). Los Huaorani incluso hacen una diferencia entre las personas que son avaras porque no dan comida y las que esconden sus pertenencias. No dar comida es mucho más serio. Es una negación del derecho de vivir, es la negación de una relación de igualdad.

Como ya lo he anotado al principio de este capítulo, muchas actividades se realizan individualmente. Esto significa que la gente actúa sola y tiene control completo sobre lo que decide hacer, incluyendo el comer. Se espera que todos los mayores de diez años demuestren un alto grado de autosuficiencia y autonomía. El individuo tiene los medios de conseguir comida para sí mismo sin que nadie le ayude, de modo que uno come cuando tiene hambre. Al principio pensé que no había una palabra en Huaorani para traducir "ayuda". Sin embargo, me di cuenta de que ayudar de hecho significa cuidar, y que a su vez estas nociones se usan para hablar del nuevo fenómeno de vecindad. Los

miembros del *nanicabo* se dan constantemente comida como una demostración activa de su consideración por la vida del otro. Según la manera en que los Huaorani entienden la autonomía personal, un individuo siempre debe tener la posibilidad de alimentarse a sí mismo. Entonces el modelo ideal de la vida comunal es que, mientras es posible confiar en uno mismo, la verdad es que el individuo no se alimenta, sino que ofrece los propios productos alimenticios a los otros y recibe alimento de ellos.

La economía de reparto no es "comunista", es decir, la distribución de alimento no está organizada de acuerdo a los patrones de apropiación colectiva. La recolección general de comida, seguida de una redistribución equitativa para todos dentro del proceso de intercambio, es un sistema que requiere una figura central o un planeamiento riguroso de la distribución de las tareas. Por el contrario, los canales huaorani de participación son informales y múltiples, y permiten que los miembros del *nanicabo* conserven un alto grado de control personal sobre lo repartido. Al final todos reciben de acuerdo a sus necesidades.

Esta dialéctica entre productores individuales y consumidores colectivos no se halla exenta de tensiones ya que el ideal de autonomía choca con las dependencias potenciales. Como se discutió en el capítulo 2, las personas viejas, por ejemplo, no tenían que vivir una vez pasada su edad de autosuficiencia productiva. La vejez sigue siendo un problema actualmente, pese a que son pocos los ancianos huaorani, y la vida de la aldea con su excedente potencial y creciente división del trabajo es más apta para permitir la existencia de no-productores. Las personas ancianas encuentran más difícil que las viudas afirmar su autosuficiencia. Poniendo su esperanza y orgullo en el poder de las palabras, a menudo se los oye entonando cantos que alaban su gran valía y experiencia. Cuando regresan del bosque las ancianas cantan durante horas sobre sus agotadoras faenas de cultivo y cosecha de raíces de yuca mientras los hombres ancianos interpretan cantos acerca de sus grandes éxitos de cacería: ningún joven puede matar a tantos monos como ellos.

La gente mayor no espera que sus hijos y nietos les mantengan mientras vivan. Sin embargo, todos sienten que deben esperar algunos cuidados en retribución por todo el cuidado que han ofrecido en el pasado. La noción huaorani de reparto implica la igualdad de los que comparten, no puede ser unidireccional. Las tensiones provienen de la contradicción existente entre el valor de la autonomía personal, el valor del dar y compartir, y el sentido de obligación moral para aquellos sin los cuales uno no habría crecido hasta llegar a ser adulto.

La principal tensión se da entre las mujeres y los maridos y tiene que ser explicada por la naturaleza recíproca de la vida matrimonial: la práctica de la reciprocidad va en contra de la práctica de compartir, que implica la separación entre el dador y el recibidor. Ya he mencionado que las mujeres tienen su propio fogón cuando se casan. En la casa de Mima, por ejemplo, la hija casada tiene su propio fogón, en tanto que la hija soltera cocina con su madre. La diferencia es más importante a nivel simbólico que a nivel económico. La madre, su hija casada y su hija soltera se dan mutuamente porciones de todo lo que cocinan cada una independientemente. Incluso cuando caminan por la selva las mujeres casadas encienden sus propias fogatas. Los jóvenes de ambos sexos y los hombres adultos cocinan generalmente juntos en una fogata grande. Estas prácticas muestran una clara asociación entre el matrimonio y el fogón [15].

Las parejas casadas procuran pasar juntas el mayor tiempo posible, en especial al principio de su vida matrimonial. Dicen que deben hacer todo conjuntamente. Es impensable que los recién casados viajen por separado, y a medida que pasan los años, los hombres a veces van solos, pero las mujeres siempre se enfadan cuando sus esposos las dejan para visitar a sus padres y hermanas en sus *nanicaboiri* natales. Hoy en día los hombres suelen ir al río a lavar ropa o platos, o a bañar a sus niños pequeños. Las mujeres se rehusan a ir al huerto si sus hombres no les acompañan. Nunca pasan más de tres horas en los huertos, y luego van al bosque a cazar o recolectar alimento y materia-

les básicos. En sus actividades diarias las esposas y los maridos trabajan juntos, pero cuando se establece una comparación con la manera en que trabajan hermanas y hermanos solteros, se hace evidente que sus actividades muestran una mayor división del trabajo siguiendo parámetros de género. Por ejemplo, he visto que los adolescentes solteros plantan yuca y llevan raíces de este tubérculo, pero nunca he visto que lo hagan los hombres casados. Las hermanas y hermanos solteros hacen constantemente cosas parecidas. Puede suceder que los hermanos cocinen algo en el fogón de su madre, y luego ofrezcan una porción de comida a sus hermanas[16]. Es menos frecuente ver que un hombre casado cocine y ofrezca comida a su mujer.

En suma, casi todas las relaciones sociales al interior del *nanicabo* están vinculadas con la obtención de alimentos, su preparación, su cocción y su consumo. Estas actividades sociales importantes son muy flexibles, con una mínima división de trabajo, y un énfasis cultural en la autonomía individual. Las relaciones entre esposos son más formalizadas, y sus tareas más complementarias. La reciprocidad ritualizada entre los cónyuges casi no se nota cuando han estado todo el día en el bosque. Ponen la comida en el suelo, cerca del fogón, el hombre se relaja en la hamaca y su mujer prepara algo de beber para ambos. Puede que él vaya a darse un baño enseguida, o que prepare la carne con su esposa y luego vaya con ella al río.

Si ella ha estado en casa mientras él cazaba solo (esto es más común hoy en día porque los matrimonios son monógamos y las mujeres tienen más hijos que cuidar), viene a donde ella está sentada y bota la caza a sus pies de una manera distintiva. Pero incluso entre los cónyuges la división del trabajo es circunstancial hasta un cierto grado. Las tareas se distribuyen con gran flexibilidad, dando espacio a prácticas idiosincráticas. Nunca he escuchado a nadie decir que algunas tareas son más prestigiosas que otras.

Un hombre que ofrece un regalo (carne) a su madre o a su hermana no tiene la misma expresión de desafío en la mirada El gesto es

diferente. A una hermana o a una madre se **entrega** la carne, a una esposa se la **arroja a los pies**. Con una ligera sonrisa de placer, ella se levanta y mezcla varios recipientes con fruta o jugo de yuca, poniéndolos frente a él con un gesto desafiante. Él ya está acostado en la hamaca y no la mira. Ella prepara y cocina la carne con unos cuantos plátanos y raíces de yuca. Es suya. Cuando está lista, se retira la olla del fogón, y la familia conyugal se sienta en torno a él. La mujer saca porciones de carne y las ofrece a los congregados.

Algunas mujeres permiten que sus parientes más cercanos -sus hijos-, su esposo, sus padres, sus hermanas y sus hermanos- se sirvan ellos mismos la comida, otras no lo permiten: ellas quieren encargarse completamente de la distribución. En cualquier caso la distancia social está marcada por el hecho de que aquellos que no se consideran lo suficiente cercanos se quedan lejos de la olla y esperan que la mujer -o un hijo suyo en el caso de visitantes no relacionados- les traigan un pedazo de carne y algunos vegetales. De esta forma la distribución de comida acerca o distancia más a la gente como lo ilustra el siguiente ejemplo.

Caruhue, el hijo mayor de Mima, vive a un día río arriba con sus dos mujeres, Cacare y Ñahuare y sus hijos y también con Menga, Huane y sus tres hijos menores. Menga, el padre de Cacare y Ñahuare, perdió a su mujer y su hijo, casado con Huane, hace algunos años. Murieron de neumonía. Cacare y Ñahuare cocinan en fogones separados porciones del tapir que Caruhue cazó en la mañana. Ambos envían separadamente a uno de sus hijos para que dé un plato lleno de carne a su padre. Menga comparte la carne con sus nietos. Cacare da un poco de yuca a su hermana mayor, que le envía un cuenco con jugo de plátano. Me sorprende el hecho de que no ofrezcan nada a Huane. Pronto me di cuenta de que ella no debería vivir en este *nanicabo*. Los hijos casados no suelen vivir con sus padres, así que ella no debería vivir con Menga, su suegro, que propiamente vive con sus hijas casadas. De hecho, cuando les visité unos meses después, estaban viviendo en dos

nanicaboiri separados. Menga siguió fiel a su nuera viuda y construyó una nueva casa de paja para ella y los niños a dos días de camino de la casa de Caruhue. Estos casos de residencia común no deseada no son inusuales e incluso podrían haber sido más frecuentes en el pasado, cuando la guerra obligaba a los huérfanos y a las viudas a buscar refugio cerca de parientes distantes. Sin embargo, no siempre sucede que una mujer casada se rehusa a vivir con su hermano y su esposa. Cuando ella está feliz con esta situación trata a su *mengui* como si fuera su propia hermana, y los intercambios de alimento entre ellas son idénticos a los que existen entre dos hermanas. En otras palabras, la relación de parentesco se construye en base a los continuos intercambios de alimento.

Este contra-ejemplo muestra que la conducta de Cacare y Ñahuare hacia su cuñada no puede ser entendida directamente a través del parentesco. Más bien refleja que los ideales de unión y autonomía personal no concuerdan fácilmente con la realidad, y que la vida diaria del *nanicabo* no se halla exenta de tensiones.

Finalmente, se debe anotar que, si la unión se reafirma constantemente a través de prácticas de distribución, va más allá del mero hecho de comer juntos el mismo alimento compartido. Como tal, la repartición de alimentos debe ser analizada dentro del sistema total de prácticas sociales que constituye la base moral de una residencia continua, en vez de ser vista como la esfera de circulación de bienes. Procuro entender la economía de reparto diferenciando la circulación de alimentos de la circulación de otros bienes, explorando los conceptos de poseer y dar, e ilustrando las diferentes formas de dar y compartir que existen entre los miembros del *nanicabo*.

El compartir es una forma de cuidado, y se expresa también en el ayuno común. Cuando un miembro del *nanicabo* está enfermo, por ejemplo, todos los miembros observan las mismas prohibiciones alimenticias que el enfermo, para que recupere su salud a través de un esfuerzo colectivo de curación. La buena salud es de interés trascenden-

tal, y muchas enfermedades se previenen a través de la higiene diaria y el cuidado colectivo como el **despioje**. Los Huaorani pasan muchas horas todos los días sentados frente al *nanicabo onco*, charlando y examinandose mutuamente el cuerpo en busca de parásitos irritantes. La inspección cutánea se realiza en toda relación diádica posible -Ma/Hja, Ma/Hjo, Hjo/Ma, Eo/Ea, Hno/Hno, Ea/Eo, Hno/Hna, etc.- o en grupos de tres o cuatro personas. De esta forma todos participan de la autoridad moral de cuidarse mutuamente. Este último punto pone en claro que la economía de reparto del *nanicabo* se basa en principios que no se pueden reducir a actividades de obtención de alimentos.

4.4.2. Visitas y entrega de comida entre los nanicaboiri

- ¿Han venido?, *¿pomini?*
- Hemos venido, *pomonipa.*
- Están viniendo, ya veo, bienvenidos, *minito pomini hua abopa.*
- Bien, *eheh..*
-¿Están vivos todavía?, *ayè quihuimi*
- Sí, todavía estamos vivos, *ao, ayè quihuimonipa.*
- ¿Todavía viven bien?, *¿hua quihuimi?*
- Sí, vivimos bien, *ao, huaponi quihuimonipa.*

A excepción de este intercambio formal introductorio, no hay codigo de cortesía alguno en la lengua Huaorani, ni reglas de hospitalidad. Dentro del nexo endógamo -un grupo residencial de tres a cinco *nanicaboiri* separados por menos de un día de camino- las visitas son muy frecuentes, pero siempre cuidadosamente espaciadas y controladas, de modo que no se presione al grupo visitado. Es común, cuando se conoce que un *nanicabo* ha cazado grandes cantidades o ha recogido mucha fruta, que las visitas se intensifiquen. Esto se debe a que las visitas son sinóminos de compartir alimentos tanto como vivir juntos en el mismo *nanicabo*. El dar comida es el medio universal para establecer relaciones sociales. Los visitantes son aquellos a quienes se da comida, porque la repartición de alimento más allá de las fronteras del *nanicabo* no es un intercambio ni una reciprocidad. Es la expresión del cuidado, tal como lo demuestra el diálogo introductorio (¿estás vivo? ¿vives bien?), y de la voluntad de los visitados a contribuir a la vida del visitante, de su parentela. El visitar a otro *nanicabo* siempre es un intento problemático, una actividad incierta y bastante peligrosa, aunque las visitas sólo sean a *nanicaboiri* donde viven parientes cercanos. Los visitantes más legítimos son los padres de un hombre casado, dado que la residencia suele ser uxorilocal. Los hermanos también visitan a sus hermanas, y de la misma forma a sus padres. Los hermanos (varones) no se visitan muy a menudo, tampoco las hermanas a los hermanos casados. En resumen, las visitas son difíciles porque a pesar de que uno tiene el derecho de visitar a los parientes consanguíneos cercanos, el hecho de que sea necesario visitarles significa que no viven en el mismo *nanicabo*. En otras palabras, significa que no sólo "viven lejos" de sus parientes sino también "cerca" de sus afines, es decir, cerca de los *huarani* (los "otros"). En fin las visitas expresan la tensión entre la alianza con los residentes que viven en el *nanicabo* propio (su mujer para un hombre) y los parientes consanguíneos de uno (sus hermanas y padre). Sin embargo, la regla no escrita es: se debe ser completamente leal con el propio *nanicabo*, y por lo tanto no se debe visitar a los "otros". Los parientes consanguíneos que viven en otros *nanicaboiri* deben ser tratados como redes de apoyo que uno usa sólo en tiempos difíciles. Entonces no es sorprendente que toda visita sea vista como un acto ambiguo y potencialmente disruptivo: el visitante bien puede ser alguien que necesite apoyo, techo o alimento.

En muchas ocasiones visité *nanicaboiri* y me hubieran dejado morir de hambre si no fuera por Moi, mi hermano clasificatorio, que me acompañaba a todo lado. Sus parientes daban suficiente alimento para ambos, pero sólo él podía dármelo. Sucedió que visitamos lugares donde no teníamos parientes. El estaba muy nervioso y fue muy difícil convencerle de que me acompañara a dichos lugares. Los residentes comían al frente de nosotros sin compartir la comida con ninguno de los dos. En dos ocasiones estaban dos hijas solteras en la casa. Ellas le prepararon a Moi un cuenco de jugo de plátano o de yuca, y le ofrecie-

ron un pedazo de carne. Generalmente un hombre soltero (no un hermano, pero tal vez un futuro esposo) es bien recibido donde quiera que vaya. Esta es una de las razones que explican por qué en una sociedad que practica regularmente la uxorilocalidad, las visitas son más problemáticas para la mujeres que para los hombres.

Es por la uxorilocalidad del matrimonio que las reglas de visitas de los hombres y las mujeres no son simétricas. Las mujeres viven con sus parientes cercanos y no tienen parientes consanguíneos que visitar en otros *nanicaboiri*, con excepción de sus hermanos. Es más fácil que un hombre visite a su hermana que una mujer visite a su hermano, porque ella vive con sus padres y de hecho puede que él quiera visitar ambos de una sola vez. Además un hombre que visita a sus padres suele traerles carne. Los obsequios alimenticios para los padres o los suegros son el único caso de regalo que encontré. Las mujeres usualmente no visitan a sus parientes políticos, o si lo hacen, se quedan fuera de la casa. Los raros casos de virilocalidad (cuando la mujer vive con los padres y las hermanas de su esposo) ilustran además lo difícil que son las visitas para una mujer. Cuando Ñame decidió dejar a su hermano menor y construir una nueva comunidad, le pidió a su hijo, Amo, que entonces vivía con el padre de su mujer, que viniera a ayudarle en su nuevo proyecto. Las relaciones de reparto entre la joven pareja y los parientes del esposo eran idénticas a todas las relaciones entre los miembros del *nanicabo*. Para los padres de Amo, su mujer Hueica era como una hija. Pero cuando Amo construyó una casa separada, Hueica, sus dos hijos y su madre, Zhiro, interrumpieron las visitas; Hueica regresaba a donde sus suegros sólo en ocasiones especiales. Amo, por el contrario, iba casi todos los días, comiendo los alimentos que preparaban su madre y su hermana. Zhiro visitaba constantemente a su hija Bebantoque, que estaba casada con el hermano de Hueica, y Bebantoque visitaba frecuentemente a su madre y a su otra hermana, Mimo, pero nunca a Hueica. La situación de Hueica era difícil, aunque la hermana soltera de Amo venía a pasar un buen tiempo con ella y sus hijos. La comida que no era suya la conseguía a través de Amo, que la

obtenía de su madre y sus hermanas. Aumentaron las tensiones entre Hueica y Amo, y finalmente regresaron a vivir con el padre y las hermanas de Hueica.

Las dificultades de las mujeres en relación con los *nanicaboiri* que no son suyos bien pueden ser el resultado histórico de un tiempo en el que muchos de ellos eran sobrevivientes que huyeron de expediciones de guerra. Pero incluso entonces, lejos de ser meras consecuencias de la lucha, la dependencia, el desequilibrio social y la escasez reflejaban de hecho contradicciones mayores inherentes a la sociedad huaorani.

Las relaciones sociales entre los *nanicaboiri* contrastan con las mismas relaciones al interior del *nanicabo* no sólo en base a las transacciones alimenticias sino también a las transacciones de bienes. Es perfectamente aceptable pedir lo que uno ve, dado que sólo se entra a la casa de parientes consanguíneos reales. Una persona que ve algo que le gustaría tener dirá en tono interrogativo: *boto qui?* ¿es mío?. Si el propietario quiere dárselo, dirá: *ao!bito qui*, "sí, es tuyo". En caso de que no quiera dárselo, subrayará su derecho de propiedad diciendo con tono exclamativo: *boto qui!* "de ninguna manera, es mío". Sin embargo, al rehusarse a dar algo, uno está al mismo tiempo rehusando una relación. La única forma de evitar el dilema es esconder las posesiones preciadas, es decir, las posesiones que uno quiere "poseer" y no regalar.

La disociación entre los actos de dar, como si no estuvieran relacionados y fueran totalmente independientes unos de otros, es algo común en las aldeas contemporáneas. Hay una fuerte presión social para no recordar favores o regalos pasados. Nadie quiere sentirse obligado frente a otra persona. Siempre que uno intenta obtener algo de alguien apelando a favores pasados, la dura respuesta es: "*duùbè entabopa! duùbè impa!* "Claro que lo recibí de tí, pero por qué tengo que recordarlo, fue hace tanto tiempo". Lo que se regala no se recuerda, no excluye regalos posteriores. Regalar no implica recibir algo a cambio[17].

Para recapitular, dentro de los *nanicaboiri*, las transacciones continuas de "regalos alimenticios mutuos" unen a la gente por medio del acto de compartir, mientras que las parejas casadas están unidas por un estricto régimen de intercambios recíprocos. Lo material es secundario y los co-residentes pueden coger cualquier cosa sin preguntar. Entre los *nanicaboiri* las relaciones no se basan ni en la reciprocidad ni en el reparto, sino en el acto unilateral de dar. Los visitantes, que deben ser parientes de los anfitriones, reciben alimento y pueden pedir objetos de propiedad de sus parientes. Finalmente el dar alimento a los visitantes es más restrictivo que el regalar objetos[18].

Hoy en día las dificultades de visitar se ven empeoradas por la creciente necesidad de viajar fuera del territorio e ir a la ciudad, casos en los cuales uno tiene que caminar algunos días por la selva y atravesar aldeas donde no vive ningún pariente. Como ocurre con todo caminante selvático, los Huaorani necesitan alimento, bebida y techo. No pueden pedir estos favores a quienes no son sus parientes, de manera que hay veces en que roban huertos. En ciertas aldeas incluso se ha vuelto una costumbre pagar por un cuenco de jugo de yuca o para cruzar el río en canoa. En estos casos la relación *huarani* equivale a la relación *cohuori*. Los que no son parientes consanguíneos y no residen en la aldea son tolerados como visitantes, sin importar su proveniencia étnica, en tanto aportan una ganancia.

Esta necesidad de establecer nuevas formas de solidaridad se expresa en este canto femenino:

"El maní está creciendo, podemos verlo. Vamos a sacarlo y a secarlo. Pongamos un poco de agua y plantemos nuevas semillas. Así lo hacían nuestros abuelos, así lo hacemos todavía. Pero hoy día la vida no es como solía ser antes. Esta no es nuestra propia tierra, la tierra de los que vivían antes de nosotros. La gente viene a visitarnos, parientes que nunca antes hemos visto, y personas cuya existencia nunca habíamos conocido (los antropólogos). Nuestros ancestros, los que vivieron antes de nosotros nunca vivieron de esta manera. Hoy día nuestras casas son diferentes. ¿Por qué? me pregunto..."

4.4.3. Fiestas

Hemos hecho alusión al papel central que juegan las fiestas en las alianzas matrimoniales en los capítulos 2 y 3. La representación implícita de las fiestas como la solución cultural de la contradicción entre la autosuficiencia económica, la autonomía política y las necesidades reproductivas, se ha desarrollado con cierto detalle en el capítulo 3.

Ahora examinaré con más detalle el hecho de que la gente que se casa también festeja en conjunto, de modo que el "nexo endógamo" es al mismo tiempo un grupo de festejo. El rasgo importante de las fiestas, *èèmè* (y, por extensión, de los matrimonios) es que al parecer no implican actividades productivas, comercio o intercambio de regalos. No se dan dotes ni pagos matrimoniales, y el consumo colectivo de alimento abundante y delicioso es el tema principal de todas las fiestas. Los matrimonios no pueden ocurrir fuera del ámbito de las fiestas, y éstas no tienen significado fuera de la celebración matrimonial. Las fiestas son un momento esencial en la vida social; a todos les gusta hablar de las fiestas y se organizan con la mayor frecuencia posible, es decir, cada vez que hay suficiente comida, bebida y huéspedes potenciales. Incluso hoy, que se celebran pocas bodas durante las fiestas, éstas todavía se encuentran marcadas por la emoción de posibles arreglos matrimoniales, por el galanteo, y los planes para la próxima fiesta, tal vez hasta la boda siguiente. El hecho es que no sólo el matrimonio, la boda y las fiestas -la celebración de la abundancia- están interconenctados, sino que también las fiestas están descritas implícitamente como la celebración de la abundancia.

No hay un código establecido para el intercambio social, y ninguna obligación entre los *nanicaboiri*, que en ocasiones se invitan mutuamente a pequeñas reuniones en las que se ingerieron bebidas. Estas son fiestas improvisadas que se realizan cuando es necesario consumir

comida inesperadamente abundante. Por el contrario, la fiesta propiamente dicha, *èèmè*, que también depende de la disponibilidad de grandes cantidades de alimentos, se planea con mucho tiempo de anticipación. Se organiza cuando un grupo doméstico ha cosechado grandes cantidades de raíces de yuca con el propósito de preparar la bebida no fermentada de yuca (*tepè*), o cuando una gran cantidad de plátanos maduros está disponible para hacer jugo de plátano (*pëëne*)[19]. Se siembran huertos completos sólo para la fiesta. Por ejemplo, tanto el plátano como la yuca son productos hortícolas plantados específicamente para tener un excedente de alimento para realizar la fiesta. Calculé que se necesitan dos plátanos, o cuatro raíces de yuca medianas, para un cuenco de *tepè*. Durante una fiesta nocturna, la gente bebe un promedio de veinte cuencos. Como el número promedio de participantes es de cien, se necesita cuatrocientos plátanos, o de seiscientas a ochocientas raíces de yuca. Estas cifras muestran que no sólo es más fácil preparar fiestas de plátano (*pëëne èèmè*) que de yuca (el jugo de plátano no necesita ninguna preparación a excepción de hervir los plátanos y mezclarlos con agua), sino que se requiere también menos trabajo en el huerto.

Generalmente una pareja es responsable de la organización de la fiesta. En español se les llama "los dueños de la fiesta", y en lengua Huaorani *ahuene*. Ellos están a cargo de reunir recursos y mano de obra, y vigilar las preparaciones, asegurándose de que la fiesta sea bella y bien organizada, y que haya una gran abundancia de comida y bebida para los huéspedes. La bebida de yuca que se consume con ocasión de las festividades requiere mucha preparación y planeamiento, así como una dieta especial y restricciones de parte de la pareja que supervisa su preparación. Las raíces de yuca con cáscara se hornean en la ceniza. Luego se mantiene enterradas algunos días. Cuando "huelen fuerte y dulce", se las desentierran, machacan, mastican y almacenan en grandes recipientes. El sabor es diferente del *tepè* (bebida de yuca ordinaria), es más dulce. En efecto, la gente dice que la yuca para las fiestas es "tan dulce como una fruta" (*huaime tomimo anobain*). Si se

concibe esta yuca como una fruta -no como una raíz- el dueño de la fiesta también está asociado con un árbol. *Ahuene* significa "en el árbol". Lo que entiendo en base a metáforas tradicionales es que el dueño de la fiesta representa un árbol, el árbol que da el fruto del cual los pájaros vienen a alimentarse hasta que terminan con todo[20]. Los *ahuene* se someten a un confinamiento de diez días, durante los cuales ayunan mientras preparan raíces de yuca de esta manera especial. No comen nada que no sea yuca, y se abstienen de toda relación sexual. No pueden salir de la casa, ni siquiera para orinar, como decía un anciano: "Viven medio muertos, como la gente enferma en sus hamacas. No hablan, ni comen, ni beben durante cinco días. Si no se respetan estas restricciones, la yuca se llenará de sangre, se podrirá y no habrá ninguna fiesta".

La gente mayor me dijo también que una fiesta generalmente se celebra en una casa nueva, especialmente cuando es una fiesta de yuca, estando la vivienda en la plantación de yuca a cierta distancia del *nanicabo onco* principal. Entonces la fiesta se realiza usualmente con ocasión de la construcción o reentechado de la casa comunal, una obra decidida y supervisada por los *ahuene*, pero llevada a cabo por todo el grupo doméstico. Durante el período de ayuno del *ahuene*, los hombres jóvenes solteros son enviados a las casas comunales vecinas a invitar a sus miembros a cazar en grandes cantidades y a unirse a la fiesta. Organizar una fiesta e invitar a los "vecinos" por un lado, y aceptar la invitación por otro, son ambos signos de paz y aceptación mutua. Los otros miembros del *nanicabo* traen raíces de yuca, frutas de chonta o plátanos a la casa donde se va a celebrar la fiesta. Esto muestra que, a diferencia de las actividades diarias del *nanicabo*, la preparación de una fiesta exige de planeamiento.

El día de la fiesta, los participantes se adornan con dibujos, plumas, hojas, collares, brazaletes, etc. Cada invitado varón hace cuatro o cinco lanzas para el dueño. Camino a la fiesta, los invitados que deben andar un día o más, recogen varias plantas aromáticas y hojas hermo-

sas. Tradicionalmente los huéspedes varones llegaban a la casa de la fiesta con largas plumas de guacamayo en la mano, cantando en voz alta y arrojando sus lanzas a los troncos de los árboles de plátano colocados a la entrada del *nanicabo onco* para este efecto. Las mujeres llegaban también cantando y portando largas hojas brillantes. Las plumas eran el atributo masculino exclusivo. También hacían flautas muy simples con madera de bambú, algunas de las cuales tenían una longitud de más de un metro.

Las fiestas suelen durar de uno a dos días o hasta que dure la comida y la bebida. Los hombres y las mujeres bailan y cantan en grupos separados. Incluso hoy en día las fiestas empiezan a las cinco de la tarde y duran mientras hay que beber, extendiéndose en ocasiones al día o la noche siguientes. Nadie debe quedarse dormido antes de que la fiesta termine, en particular los dueños[21]. Las mujeres y los hombres se alinean y reciben alternadamente un cuenco tras otro. No se ve ningún fogón en la casa de la fiesta, se enrollan las hamacas, y el sitio de baile se mantiene libre de los desórdenes domésticos usuales. Gran parte de la noche pasan bailando y entonando toda una serie de cantos dedicados a las costumbres de los antepasados (*memeiribai*) y a la tradición (*duranibai*) en general.

Como ya se mencionó anteriormente, el consumo de alimentos durante la fiesta es muy diferente de las comidas ordinarias en el *nanicabo*. Una comida comunal ordinaria comprende en su mayor parte carne hervida (o pescado) y unos pocos vegetales además de un pequeño cuenco de jugo de frutas o de yuca. La comida de las fiestas en verdad es "comida bebida" (bequi). Nunca se consume carne durante la fiesta misma, porque se trata en realidad de una fiesta dedicada a la bebida. Antes de la fiesta se caza en grandes cantidades. La carne se consume cuando llegan los huéspedes y antes de su partida, mas no durante la fiesta misma. Al ser más una reunión de bebida que de comida, toda *èèmè* es como una visita formal. Visitar significa "beber yuca" (*tèpè bequi*), charlar y escuchar lo que otras personas tienen que

contar (*ponte apenebi iñemohue*); ir a una fiesta significa beber con felicidad (*huatapè toca inte*), cantar (*toripe*, para las mujeres, y *amotamini* para los hombres) y bailar (*pancaraniya nahuanga perani*). La otra fruta principal para las bebidas ceremoniales es la chonta[22]. Como ya se mencionó esta fruta se convierte en el alimento principal de los seres humanos cuando es la época. Cuando madura, los monos engordan y las hembras procrean. Las palmeras de chonta necesitan de la intervención de los hombres para su crecimiento (Balslev & Barford, 1987: 21-22). Cada bosquecillo de chonta está asociado con las personas que lo plantaron. Estos árboles, se dice han sido plantados por "*monito memeiri*", es decir, por los abuelos. En este caso también encontramos que los árboles frutales están asociados con la gente, en especial con los parientes fallecidos cuyos árboles producen para su descendencia. Las fiestas se deben a ellos y sus herederos directos que se casan con jóvenes que terminarán viviendo cerca de estos pequeños bosques.

El reunirse en grandes números es siempre motivo de mucha emoción. En todos los niveles una fiesta tiene que ver con el incremento de la escala. La casa misma, concebida para un *nanicabo* de treinta o cuarenta personas, llega a abrigar tres o cuatro veces el número de moradores que es su capacidad normal. Hay más gente, más comida, más bebida, y más actividades colectivas. Se forman dos nuevos grupos, el de los hombres y el de las mujeres. Dichos grupos bailan y cantan por separado, con los adolecentes de ambos sexos ocupando el frente de los dos grupos. Ambos ocupan espacios diferenciados en la casa y beben en momentos diferentes, cantando y bailando de acuerdo a su respectivo estilo masculino o femenino. El canto no está separado del baile. Los dos estilos tienen nombres diferentes, pero el contenido de las canciones es idéntico. Se canta al unísono, siguiendo el ritmo marcado por los pies. La separación ritual de los hombres y las mujeres, que se construye a través del baile y el canto, contrasta en realidad con el carácter indiferenciado de sus vidas y labores ordinarias. El acto ritual se opone a la conducta normal con énfasis en la autonomía personal y la individualidad.

Al separarse en dos grupos sexuales, los hombres y las mujeres pierden su identidad diferenciada en cuanto parientes consanguíneos, afines y otros[23], y los individuos se comportan de una manera más estereotipada que lo usual. Los hombres participan en conductas homosexuales. Se agarran de las manos, se acarician y se besan entre primos cruzados clasificatorios. Su íntimo contacto sensual, propio del contexto de la fiesta, se limita a la categoría de primos cruzados, es decir a hombres de la misma edad que ya son o que pueden ser cuñados. Con mayor frecuencia los hombres exhiben un sólido **esprit de corps** (uno para todos), basado en bromas y conductas sexualmente sugerentes. De manera similar un nuevo tipo de solidaridad y complicidad une a las mujeres en especial a las primas cruzadas (cuñadas), que dejan atrás signos de distancia y hostilidad y despliegan conductas excepcionalmente afectivas. Por ejemplo, siempre me sentí muy aceptada por las mujeres durante una fiesta. El hecho de ser una mujer era más importante que mi identidad de *cohuori,* incluso para aquellas que eran las más reacias.

Mientras los dos grupos están más cohesionados, más se evitan el uno al otro. Los hombres y las mujeres no se ven a la cara, ni hablan directamente. Al iniciar la fiesta cantan y bailan alternadamente, escuchándose los unos a los otros. En efecto cada grupo interpreta para el otro. El dueño de la fiesta ofrece a los cantantes grandes cuencos de bebida, mientras su mujer mezcla continuamente la fruta o la pasta de yuca con agua. Los hombres y las mujeres que no cantan se motivan mutuamente, piden los adornos o llegan incluso a arrancarlos. En ocasiones salen de la casa para mantener relaciones sexuales. Sin embargo esta conducta no goza de ninguna aprobación. Algunos informantes opinan que los hombres y las mujeres deberían permanecer en su grupo: "para eso es la fiesta". Estos comentarios con respecto a la conducta apropiada que se debe observar en la fiesta indican que, en oposición a la vida cotidiana, la fiesta demanda una solidaridad de género y un distanciamiento del sexo opuesto.

Durante la fiesta los grupos de hombres y mujeres continúan ejecutando sus bailes y cantos simultáneamente. En otras palabras, "hablan alternadamente". Bailan de un extremo al otro de la casa moviéndose hacia el centro, en donde se encuentran antes de regresar. A menudo la primera fila de hombres, guiada por el dueño de la casa (cuando no está ocupado sirviendo bebida), o por un anciano, da la espalda a las mujeres. El grupo de los hombres ejecuta tres melodías y pasos diferentes; las mujeres sólo uno. Ellas se identifican con una especie de papagayo (*yohue*), y los hombres con el pecarí (*urè*).

Durante la fiesta más típica a la que asistí, se interpretaron más de cien cantos entre las 6 p.m. y las 7 a.m. del día siguiente. Dichos cantos abarcaban una temática de siete tópicos, con un tema prominente para ambos grupos: los pájaros que se reúnen en torno a un árbol lleno de frutos maduros. Todos estos cantos cuentan una historia parecida y terminan con el verso "nosotros los humanos somos como estos pájaros, disfrutamos de las fiestas de la misma manera; luego nos vamos. Cada uno de nosotros sigue con sus asuntos. De esta forma vivieron nuestros abuelos y así vivimos nosotros". Se da la idea de que los Huaorani festejan de manera parecida a los pájaros durante la estación en que maduran las frutas. Todas las diferentes especies de pájaros con distintos plumajes y sus "formas de hablar" se reúnen en el mismo árbol. Entonan diferentes canciones, hacen mucho ruido y disfrutan juntos. Pelean con los monos y con diferentes especies de pájaros que compiten por las frutas. Varias son las especies que luchan por obtener las deliciosas frutas, y pelean en vez de compartir el abundante alimento. Cuando no queda nada, todos se van y vuelan hasta donde pueden, cada uno siguiendo su propio camino.

Como se resumió antes, los cantos festivos revelan que la abundancia crea la sociedad. En estos cantos el grupo de festejo se representa a sí mismo como una colectividad compuesta de individuos libres e independientes. Lo único que les une es el placer de consumir alimentos abundantes y deliciosos. No existen obligaciones o derechos

que les hagan depender unos de otros. Se enfatiza el hecho de que el excepcional acto de regalar que ocurre durante una fiesta (excepcional por su escala: tanta comida para tanta gente) no se puede comparar de ninguna forma con las prácticas diarias de participación alimenticia al interior del *nanicabo*. En el último caso la repetición crea lazos duraderos y cristaliza unidades sociales sólidas. En el primer caso, se niega que la abundancia sea en gran parte el fruto del trabajo colectivo y de la producción excedente. Con la ilusión de que la abundancia es natural, los Huaorani ratifican su creencia en la autonomía perfecta y la independencia personal.

El simbolismo de los cantos de fiesta es mucho más rico y complejo de lo que se presenta aquí. Hasta la fecha nadie tiene un conocimiento suficiente de la lengua y de las metáforas del canto para ofrecer un análisis en profundidad. Sin embargo, se puede llegar a algunas conclusiones en base a las traducciones aproximadas que ofrecen los hablantes bilingües. En especial parece que el contenido de los cantos no difiere de lo que la gente habla mientras camina por la selva poniendo atención en los pájaros cantores. A todos les gusta contar y escuchar historias acerca de pájaros que se reúnen en los árboles frutales cuando los frutos están maduros. Las vivas descripciones hacen hincapié en los colores, el ruido, el movimiento y el dulce jugo que liban las criaturas aladas. Lo que más se admira de los pájaros es que no están relacionados, festejan juntos, -en vez de pelear- **mientras duran las frutas**, y luego se van cada uno por su lado.

Las imágenes y comparaciones de los cantos sugieren que la fiesta trasciende la división y la sospecha de que los visitantes establezcan relaciones tipo *nanicabo* a nivel de la unidad endógama. En otras palabras, la fiesta es la fuerza integradora que transforma a los anfitriones y huéspedes en un gran grupo sin divisiones. Los principios subyacentes son dos. Primero, el compartir alimento abundante crea las condiciones para el matrimonio. En segundo lugar, tiene que negarse el esfuerzo colectivo que hace posible dicha abundancia.

A un nivel parece que la fiesta amplía el lenguaje de la residencia compartida a todo el grupo, como si fueran los residentes de un supra-*nanicabo*. O, según lo exige el matrimonio, como si las casas independientes se fundieran en una sola durante la fiesta. Sin embargo, a otro nivel una serie de inversiones indica que esto no es lo ordinario[24], y que el grupo que festeja no es una unidad residencial. No hay hombres y mujeres que interactúen, trabajen, regalen y compartan individualmente, sino dos grupos de género que reciben bebidas constantemente de un anfitrión.

Tradicionalmente las fiestas cumplían una función que trascendía la simple construcción de grupos de género. También transformaban a los grupos *huarani* en aliados *huaomoni*, unidos por alianzas matrimoniales colectivas y conexiones individuales del tipo *guirinani*. Esto sugiere que la identidad del *huaomoni* no puede establecerse fuera del contexto del género. En otras palabras, los hermanos y los primos cruzados necesitan identificarse como varones en oposición a todas las mujeres que conocen para que el grupo *huaomoni* pueda funcionar como una unidad endógama pacífica. En el capítulo dos hemos visto que esta transformación de la identidad grupal siempre fue potencialmente peligrosa y nunca se consiguió definitivamente.

Actualmente sigue siendo un elemento importante de las fiestas el que la identidad de género sea creada **colectivamente**; en esta ocasión nace la posibilidad -la idea- del matrimonio, que trasciende a la misma celebración. Sin embargo, hoy como ayer se celebra el matrimonio como un paso a la paternidad y la maternidad. La procreación de los hijos es vista como un requerimiento para la creación simultánea de identidades masculinas y femeninas. A pesar de todo, estas identidades no son separables de aquellas del *nanicabo*, lo que equivale a decir que no son identidades individuales. Los *nanicaboiri* intercambian hijos, y los matrimonios involucran a grupos de personas, no a individuos. Los recién casados son al mismo tiempo futuros padres y cónyuges de todos los hermanos (del mismo sexo) de su pareja. En vez de

principios femeninos y masculinos abstractos, el matrimonio crea una categoría de cónyuges -futuros padres y madres- que replica la anterior categoría de hermanos/hermanas. Durante la fiesta las dos categorías mayores de hermanos/hermanas y primos cruzados son reemplazadas por la categoría de esposas (en oposición a las hermanas) y de esposos (en oposición a los hermanos). Esto explica por qué el papel de los padres está fijado en la distribución dentro del *nanicabo*. Como se dijo antes, los padres no comparten entre sí sino que **se retribuyen** mientras sus hijos dependen de ellos. Sin embargo, su relación de reciprocidad está **incluida** en el reparto al interior del grupo doméstico. Desde el punto de vista de los productores individuales la fiesta crea conjuntos de reproductores del mismo sexo, que se complementarán en su intercambio laboral recíproco. Esto se consigue negando la producción y glorificando el consumo alimenticio.

Ahora tenemos algunos temas para ser sintetizados. La auto-representación de los huaorani como consumidores de alimentos naturalmente abundantes se basa en una negación de las actividades productivas en cuanto el trabajo implicado en el procéso de transformación y en las relaciones sociales que promueve -empezando desde la recolección y el transporte- es visto como una actividad secundaria para los agentes humanos que en el principio pusieron a disposición la "materia prima alimenticia": es decir los antepasados (monito memeiri) y los *ahuene*. Los árboles con su fruto y los animales arborícolas que se alimentan de él son elementos centrales del simbolismo de la fiesta. Por su nombre *ahuene* (del árbol) y por su acción (transformación de las raíces de yuca en una fruta) la pareja "dueña de la fiesta" juega un papel parecido al de los abuelos quienes plantaron palmeras para dar fruto a sus descendientes. Estas imágenes permiten ver que las ideas centrales concernientes al medio forestal y la identidad esperan un análisis ulterior. No es improbable que las concepciones huaorani del bosque húmedo tropical estén apoyadas en creencias cosmológicas análogas a las de los Mbuti (Bird David, 1990). Si ése fuera el caso, mis ideas actuales sobre el consumo y la producción necesitarían ser revisadas.

En cualquier caso el factor importante que debe considerarse es que el consumo de frutas naturalmente abundantes genera grandes cantidades de energía que la gente usa para bailar y cantar. Mientras más personas bailan en los grupos, más beben, y mientras más beben, más tienen que bailar para "alisar nuevamente el estómago". En otras palabras, el consumo abundante de jugos de fruta brinda energía a los que participan en la bebida colectiva. Esta energía extra, utilizada en bailes y cantos colectivos crea solidaridad. Es este acto de compartir a través del consumo de alimentos naturalmente abundantes lo que crea un sentido de subsistencia entre los Huaorani. A su vez esta identidad cultural crea aliados *(huaomoni)* a partir de enemigos *(huarani)*, y cónyuges a partir de primos cruzados o de grupos de hermanos y hermanas, es decir, lazos de afinidad a partir de lazos de consanguinidad.

Este resultado se puede comparar provechosamente con el consumo abundante de carne de *urè* ; todo el *nanicabo* caza colectivamente pecaríes cuando las manadas se encuentran cerca de una casa comunal. De un momento a otro hay grandes cantidades de carne. Sin embargo, el consumo de carne generalmente no suele involucrar a tanta gente como en el caso de una fiesta oficial (*èèmè*). Mas bien los residentes del *nanicabo* consumen la carne en grandes cantidades, y dan el resto a los visitantes. Es típico que los niños, los hombres y las mujeres, coman de ocho a doce libras de carne hervida, y queden enfermos en la hamaca por varios días. He participado en pequeñas fiestas de carne (de cuatro a cinco libras de carne por persona), pero Ortiz (1980: 160), Yost y Kelley (1983: 213-214) han descrito fiestas de proporciones mayores. Por lo tanto, el consumo excesivo de carne no tiene los efectos "consuntivos" de las bebidas de fruta. La energía que genera no produce matrimonios o mayores niveles de integración social.

4.5. Bienes materiales, objetos manufacturados y participación

Los Huaorani prefieren "la práctica de regalar mutuamente", que he llamado "compartir". Cancelando inmediatamente sus obligaciones,

mantienen relaciones sociales sin los compromisos generalmente vinculados con la reciprocidad. El compartir es ante todo el compartir comida, la expresión de otras prácticas sociales que constituyen la base de la residencia continua, como es el caso del ayuno y el despiojе -que implica incidentalmente el acto de comer los piojos. Al explorar los conceptos huaorani de poseer y dar, y de las diferentes formas de dar y compartir existentes entre los miembros del *nanicabo*, confirmamos la idea de que las relaciones sociales basadas en el consumo de alimentos son determinantes. El control de la circulación de alimentos por las mujeres casadas sugiere que las relaciones de consumo son más determinantes en este sistema que las relaciones de producción. Ahora quiero examinar si también se aplica a la circulación y al consumo de bienes que no sean alimenticios.

Es difícil juzgar la importancia de los bienes en los tiempos anteriores al contacto, dado que la cultura material estaba reducida al mínimo. Los objetos más valiosos -esenciales-eran las hamacas, las ollas de barro, los machetes de bambú, las lanzas y las cerbatanas. De éstos, las ollas eran elaboradas exclusivamente por las mujeres, las cerbatanas y las lanzas por los hombres, y los otros dos objetos por ambos sexos, sea en cooperación o independientemente. Cualquiera de estos objetos podía ser regalado al visitante que lo pidiera. Hasta donde conozco no se daba ningún objeto como regalo, es decir, como un objeto ofrecido espontáneamente. Invariablemente se regalaban -y todavía se regala- cuando la gente los pedía, con excepción de las lanzas. Los huéspedes varones venían con un haz de lanzas y lo ofrecían al "dueño de la fiesta". Sin embargo, como dicho regalo codificaba una inversión adicional del modelo de visitas -el visitante tenía que regalar en vez de recibir- no sé si se lo deba tratar como un regalo o no. Nuevamente es difícil saber si la escasez de artículos de acero en los tiempos que antecedieron al contacto (los robaban durante los ataques, o desde la década de los cuarenta en adelante, los dejaban en los senderos como regalos los occidentales ansiosos por establecer contacto pacífico con los Huaorani) creó competencia o comercio interno. Sin embargo, es más

probable que los grupos *huarani* hayan realizado incursiones mutuas para apoderarse de artículos para su propio uso.

En cualquier caso el compartir cosas es algo contemporáneo, dado el dramático incremento de bienes manufacturados -una gran parte de los cuales se producen fuera del Ecuador- en todos los hogares. La mayoría de estos bienes foráneos caen dentro de las siguientes categorías: ropa (incluyendo zapatos); artículos de cocina (ollas, cacerolas, cucharas, cerillos, velas, sacos, tazas, platos, etc.); equipo de caza, pesca, recolección y horticultura (escopetas, cartuchos, linternas, focos y baterías, sedal de pesca, anzuelos, cuchillos, machetes, hachas, etc.); artículos de higiene corporal y medicina (jabón, agujas, alfileres, peines, espejos, tijeras, antibióticos, etc.); y otros como radios, relojes, joyas, etc.

Los Huaorani no tienen una idea clara del origen de estos bienes, que no producen ellos sino los *cohuori*. Y lo que es más, ignoran su fabricación. Lo que saben es que estas cosas son muy usadas por todos los no-cahuari, y que se las puede comprar en tiendas a cambio de dinero. Sin embargo, la mayoría de las manufacturas que usan no las han comprado personalmente sino que las han recibido de diferentes instituciones o compañías. Una gran parte también se ha adquirido por medio del comercio y el trueque con individuos que no son de la etnia durante viajes de visita.

Para comprender las relaciones sociales que los Huaorani crean entre ellos a través de la circulación de bienes de consumo, se debe anotar que lo importante no es que dichos bienes sean de origen externo a la etnia sino que no han sido producidos por gente huaorani. En este aspecto su experiencia no difiere de la nuestra. Los bienes pasan de una persona a otra de manera **impersonal**[26]. Dado que casi nunca compran artículos y que constantemente los regalan, no les dan importancia, al menos no tanto como nosotros. Creemos que vivimos en un régimen de consumo, pero esta población me enseñó cuánta vida social damos a los bienes que consumimos, y en qué grado tenemos un

sentido del regalo. Para nosotros las cosas forman parte de nosotros mismos -de nuestros sentimientos, emociones y recuerdos- de una manera que ciertamente no existe para mis informantes. Poseemos cosas y estamos atados a ellas porque son nuestra propiedad. Incluso si la relación de compra es impersonal, el objeto comprado adquiere un carácter personal porque ha sido elegido y deseado. Cuando damos a otra persona nuestras posesiones, no damos un simple objeto, sino un objeto que hemos poseído (véase entre otros a Douglas & Isherwood, 1990; Hugh-Jones, 1988; Moore, 1989; Featherstone, 1991).

Cuando Coba me pidió mi camiseta roja -mi favorita- se la di haciendo un sacrificio (iba a extrañar mi camiseta), pero con mucha alegría porque Coba realmente me caía bien (era mi "hermano") pasamos mucho tiempo juntos y estuve contenta de complacerle. A la mañana siguiente vi que Araba, su hermano mayor la estaba usando; él, después de algunos días de usarla, la dejó sobre un tronco por algún tiempo: me dijo que estaba sucia y que no tenía tiempo de lavarla. Me sentí herida, no por la camiseta sino por esa parte de mí que regalé junto con la prenda y que estaba pudriéndose bajo la acción inclemente de la lluvia. Para los Huaorani los objetos regalados no son parte del individuo; las cosas son cosas, y dar o pedir cosas no significa poseerlas o poseer una parte del dador, sino simplemente *tener el derecho de regalarlas*. A esto me refiero cuando digo que sus relaciones económicas se basan en el acto de compartir.

Es cierto que nadie regala objetos esenciales como ollas nuevas, escopetas, o cuchillos de buena calidad con la misma facilidad casual con la que se regala prendas de vestir, pero todo -sin excepción alguna- **puede** ser regalado, incluyendo los bienes que uno mismo ha hecho, como hamacas y cerbatanas, si la relación que uno quiere establecer o mantener con el demandante lo justifica. El principio que está detrás de este constante compartir y regalar es que ningún objeto tiene más valor que las relaciones que crea entre la gente. Cualquier objeto es reemplazable, las relaciones sociales no lo son. El mismo objeto puede

ser rechazado, comerciado o regalado, dependiendo de la persona con quien se establece la relación. Por la misma razón los límites entre el regalar, el intercambiar, el prestar o el ser robado no son nada fijos. Los bienes circundantes no son regalos, porque los regalos son personales. Cuando alguien regala una posesión deseada por un visitante, se establece una relación con él, es decir, una relación de parentesco o de residencia común. Cuando alguien decide "llevarse en sercreto algo" *ahuemo ää*, es decir, robar, simplemente se niega dicha relación. Más que poseer el bien robado, el ladrón controla su posterior circulación, es decir, construye relaciones de reparto con otros. En otras palabras, al robar el ladrón descalifica a la víctima como un pariente consanguíneo o un residente común, para crear las mismas relaciones con otras personas. En suma, el propósito de los artículos de consumo no es tanto que sean consumidos a nivel privado, sino que se los haga circular (se los comparta). Mientras más densas se vuelven las interrelaciones sociales, más ampliamente circulan los bienes, de modo que el resultado final es la conservación general del reparto y la igualdad a mayor escala. Esto a su vez requiere un volumen mayor de artículos y un cierto tipo de relaciones con misiones y compañías petroleras (este tema será desarrollado en los capítulos 6 y 7). Sea con alimentos o con artículos, el concepto del compartir se basa en la idea de que la afluencia corresponde a una abundancia natural. Mientras más gente comparte, debe haber abundante comida pero sin mayor trabajo. Por ejemplo, los habitantes de aldeas con escuela desean compartir con "otros" mientras esto no cree obligaciones ni exija el control de recursos escasos. Es con este ideal de "afluencia" que han aceptado a los misioneros, a los turistas y a las compañías petroleras. No quieren comerciar o intercambiar, sino buscar las condiciones correctas para una abundancia que no exija trabajo (véase fig. 6).

A lo largo de la historia, los Huaorani fueron contactados por forasteros que necesitaban alimento y techo, como es el caso de los viajeros de la selva. Ellos querían algo de los Huaorani, los necesitaban. Los Huaorani no los necesitaban, ni a ellos ni sus artículos comerciales.

Preferían robar las hachas y los machetes. Con los misioneros evangélicos fue diferente porque el ILV pasó mucho tiempo regalando cosas. Por ejemplo, la primera cosa que los misioneros hicieron en 1956 antes de ser asesinados fue dar hamburguesas a los que vinieron al avión... (Elliot, 1958). Los misioneros nunca pidieron comida a los Huaorani. Desde su punto de vista era una clara señal de disguto y rechazo, pero según los estándares huaorani se lo apreció como autonomía. Además, los misioneros regalaban sin esperar nada a cambio. Se convirtieron en dadores de comida y los Huaorani los aceptaron como tales[27]. Las compañías petroleras se han visto obligadas a enviar quintales de comida a las aldeas huaorani con el fin de que les acojan positivamente y dejen de robar los campos. Para la población huaorani, robar implica rehusarse a establecer una relación en la que una parte da algo a la otra. Desde el día en que aceptaron y pidieron ayuda alimenticia a las compañías petroleras, en vez de obtenerla por el robo, incluyeron a las compañías petroleras dentro de su economía de reparto. Las compañías petroleras se convirtieron en dadoras de alimentos, es decir, en el sentido que los Huaorani dan a esta expresión, en gente que les "quería".

Sin embargo, podría ser que la relación con las compañías petroleras y con todas las demás instituciones que proveen impersonalmente vastas cantidades de alimentos y bienes en ciertas condiciones sea compleja y ambivalente. Al leer los informes de las compañías petroleras que hablan sobre ataques de bandas huaorani a los campos petroleros y el consiguiente saqueo (Labaca, 1988), y al observar los grupos -mujeres, hombres y niños- yendo a los campos petroleros como parte de sus actividades diarias de obtención de alimento (es decir, después de haber cazado algunos animales y antes de talar un árbol frutal), llegué a darme cuenta de que las compañías son tratadas como recursos naturales, que hoy en día forman parte integral de la selva. Estos "recursos naturales" pueden ser explotados como una fuente adicional de alimento y materia prima. Para resumir, por una parte, los Huaorani naturalizan las fuentes externas de comida potencialmente abundante y bienes comerciales, y por otra parte, modifican sus reglas de visita para que las compañías o los turistas sean los que regalan. Los regalos unilaterales (transacciones no recíprocas ya sea a largo o a corto plazo) de parte de instituciones extranjeras hacia grupos huaorani se mantiene excluyendo a los dadores de las obligaciones de parentesco (véase fig. 6).

Estas estrategias, sin embargo, no son tan francas como parecen, ya que el creciente conocimiento sobre las nociones cristianas por parte de los Huaorani crea una serie de confusiones en su mente y sus prácticas. Ellos se dan cuenta de que el sentido que tienen del compartir difiere de la noción católica de caridad, o de los valores evangelistas e individualistas norteamericanos. La idea católica de compartir (caridad) se basa en una noción de sufrimiento, auto-sacrificio y en la noción abstracta de la hermandad universal. Compartir con quienes lo necesitan es ser bueno a los ojos de Dios. Los pobres son puros (menos pecadores) y están más cerca de Dios. Son hermanos porque todos somos hijos de Dios. Al leer los diarios de los misioneros capuchinos que se convirtieron en intermediarios entre una compañía de prospección francesa y los grupos del Yasuní, uno enseguida percibe su visión rousseauneana. Los Huaorani son los hijos más inocentes de Dios, y en este caso "inocente" significa "vivir en una edad de inocencia", una edad que representa una categoría evolucionista (Labaca, 1988; Santos Ortiz, 1991). La caridad católica (Santos Ortiz, 1991: 82) es una ideología nacida dentro de una sociedad dividida, opresiva y desigual, donde la justicia resulta de la auto-privación a favor de los desposeídos. Se identifica con los actos de Cristo como una recompensa moral por el sufrimiento personal. La compasión con el indefenso y el pobre es retribuida por su sentido de gratitud y deuda moral. Estos valores morales acompañan la idea de que los bienes son beneficiosos para la humanidad, son un signo de "promoción humana" (Labaca, 1988: 67).

Por otro lado, los evangelistas no creen en la justicia social. Los que sufren por la pobreza, la privación o la enfermedad están viviendo

en pecado. Una persona de alta calidad moral que vive con la palabra de Dios es sana, feliz y rica. Cada individuo es responsable de seguir las reglas divinas. Se debe trabajar duro por la buena vida del cónyuge y los hijos, no por el bien común ya que no existe más allá de la moralidad y el bienestar de las familias nucleares. El Dios bíblico evangélico es una figura severa y temible. La obediencia a los diez mandamientos tiene que ver más con el miedo al castigo que con la vida en el paraíso (Fast, 1969). Al recibir estas diferentes ideologías, los Huaorani empiezan a desarrollar opiniones e ideas diversas sobre la moralidad del intercambio. Aunque siguen con sus propias prácticas entre miembros del *nanicabo* y parientes consanguíneos, por su parte desarrollan nuevas formas de dar que se acercan a la entrega de regalos y la compra de artículos de consumo.

A pesar de su confusión moral en relación con el mundo externo (misioneros, compañías petroleras, y agencias de turismo), los Huaorani mantienen su búsqueda de poderes que creen abundancia sin trabajo u obligaciones adicionales. Ellos entienden que los forasteros quieren incluirlos en sus esferas sociales, y aceptan esto como un hecho al comer y pedir alimento a los forasteros. Para ellos está claro que una relación como esta es no-recíproca: no dan alimento a los forasteros, no les hacen parte de su espacio social. Dado que la abundancia actual puede ser tomada de los *cohuori* de modo pacífico, la usan en su propia "lógica social": para cristalizar la integración de mayores unidades sociales. Los Huaorani intentan hacer del grupo que festeja una estructura social duradera que opera de acuerdo con las reglas del dar en general, del intercambio a corto plazo y de la negación del excedente a costa de más trabajo.

Sin embargo, una serie de factores actúan en contra de esta lógica social. Al igual que el *nanicabo*, el grupo que festeja (tradicionalmente la unidad endógama) ha evolucionado debido a su concentración y a la institucionalización de la vida de aldea. Cualquiera que sea el cambio, no puede ser atribuido a la naturaleza intrínseca de los bie-

nes manufacturados. En primer lugar, los Huaorani no han pasado por el proceso de desear primero los bienes comerciales, que luego se convirtieron en artículos culturales indispensables. Tampoco han empezado con artículos útiles para terminar con un consumo incontrolable y supérfluo (Hugh-Jones, 1988). Su caso es bastante excepcional porque nunca han sido obligados realmente a trabajos forzados o al peonaje por deudas[28], y han entrado en contacto con compañías multinacionales poderosas durante la edad dorada de la sociedad comsumista. Como resultado de esto, no han experimentado ninguna dependencia sicológica de artículos de comercio -no economizan, no maximizan, no ahorran, ni acumulan. Como para los Huaorani los bienes comerciales forman parte del abundante medio natural, los abandonan o regalan sin dificultad: mañana encontrarán otros. Si hay alienación, es en esta espiral inflacionaria no reflexiva: siempre se necesita más artículos para regalar, para desechar, para reemplazar, y para consumir. La alienación está en el incremento de la escala.

4.6. Conclusión

En este capítulo he propuesto el consumo de alimentos como el punto de partida del análisis de la vida económica huaorani. La característica básica del concepto de "compartir" es que se realiza dentro de la esfera del consumo, y no en la esfera de la producción. La vida social está organizada en torno al reparto colectivo de alimentos producidos individualmente. Sostener que "el reparto común y la preparación de alimento es uno de los lazos esenciales que mantienen unidos a los grupos" (Richards, 1932: 28) se ha vuelto casi un cliché. Desde el influyente trabajo de Richards muchos autores han usado el alimento y su preparación para analizar las relaciones sociales, aunque usando marcos teóricos opuestos a la teoría malinowskiana de Richards sobre las necesidades y las instituciones culturales. Firth en particular (1973) ha insistido en la importancia de las transacciones alimenticias, no sólo en la conservación de los lazos de parentesco sino también en la representación simbólica de la cooperación social. Lévi-Strauss

(1968) ha interpretado la preparación de alimentos como un símbolo cultural central, la actividad por la cual el mundo natural es domesticado y convertido en mundo social. Más recientemente, como se indicó antes, algunos antropólogos han vuelto su atención al consumo de bienes no alimenticios. Para autores como Friedman, es la reconceptualización de los procesos de producción y consumo lo que está en juego, ya que los bienes de consumo constituyen "estrategias de identidad social", y además, son "constituyentes de la individualidad" (Friedman, 1990: 327).

Sin embargo, el estudio de los principios y valores económicos ofrece una perspectiva ligeramente diferente de la importancia social del alimento. En este caso la vida social -incluyendo su dimensión política- está definida por las relaciones de consumo, y la producción alimenticia no es separable de las transacciones o el consumo alimenticio. En este sentido las actividades de obtención de alimento y el consumo de alimento son entendidas de mejor manera como una práctica social multifacética abarcadora. Además, es en el consumo, no en la producción, que se crean y mantienen las relaciones sociales más importantes: compartir entre los miembros del *nanicabo;* la reciprocidad entre los cónyuges; regalar a los visitantes; y finalmente, el "consumo" de la energía durante las fiestas. El consumo, incluyendo el consumo alimenticio que conduce al reparto de la sustancia entre los miembros del *nanicabo* crea relaciones en vez de identidades, o más precisamente, son las relaciones de consumo, no *el consumo mismo,* lo que crea las identidades. El que la identidad sea intrínsecamente relativa es esencial a la comprensión de la autonomía personal y las tensiones creadas por la dependencia, es decir, por el desequilibrio entre la producción individual y el consumo colectivo.

Para el caso huaorani, en consecuencia, es el consumo alimenticio, en cuanto conjunto de prácticas sociales y culturales, lo que tiene un efecto estructurante sobre la organización social y revela sus modelos. De esto se deducen tres puntos. El primero subraya que el acto social de comer juntos tiene más importancia que el proceso culinario. El segundo es que las transacciones alimenticias, y no la producción de alimentos, revela lo que son las relaciones sociales determinantes. Al elaborar un cuadro de las transacciones alimenticias diarias, he logrado reconstruir el mapa social de los *nanicaboiri* contemporáneos, los grupos vecinales (con sus tres niveles), la tensión estructural que opone la fuerza de los lazos con los hermanos del sexo contrario a los lazos maritales, y finalmente, la articulación particular de los individuos y de la colectividad dentro de la unidad residencial del *nanicabo.* El tercer punto es que las actividades productivas no se representan como tales porque el modelo ideológico dominante en esta sociedad es la abundancia natural. En el desarrollo de estas tres ideas principales, he mostrado la importancia de explicar el uso social de los productos del trabajo. Esto me ha llevado a la conclusión de que, en sociedades donde las actividades productivas consisten básicamente de acciones apropiadoras orientadas hacia la obtención de alimentos para la subsistencia diaria, el peso social del consumo es determinante.

El concepto indígena del consumo alimenticio es que se trata de un reparto alimenticio, o en otras palabras, de una "actividad de cuidado". Sin embargo, no se la concibe como una relación de "alimentación", y no corresponde a un lenguaje de parentesco (Firth, 1973: 254). Vista a través de las redes transaccionales alimenticias y los arreglos de consumo alimenticio, la organización social aparece con más detalle que en el capítulo 3: diferentes prácticas participatorias corresponden a diferentes arreglos sociales, en los cuales los criterios de residencia son más críticos que los criterios de relación consanguínea. El reparto resulta de los múltiples actos de regalar que ocurren continuamente entre los miembros de la unidad residencial. En base a la participación alimenticia diaria, los miembros del *nanicabo* visualizan toda su vida social como una vida de reparto, y esto de dos maneras diferentes. En primer lugar, creen que al alimentarse mutuamente y consumir conjuntamente la misma clase de alimentos, se convierten progresivamente en individuos de la misma "carne" o sustancia (*baoö*). En

segundo lugar, comer juntos también significa compartir el espacio y dormir juntos, así como compartir el cuidado de la salud corporal. En todos estos actos los individuos intervienen concretamente en relaciones con otros individuos, pero ninguna relación diádica se impone a otras, de modo que la colectividad, el *nanicabo*, se produce a partir de estas múltiples relaciones no-recíprocas. Una excepción es el lazo existente entre cónyuges, lazo basado en la reciprocidad.

Al dar una perspectiva más compleja de la realización material de ciertos valores por medio de las prácticas de compartir y regalar, este capítulo ha contribuido a la comprensión de la naturaleza del igualitarismo en esta sociedad. El igualitarismo en este contexto no debe ser tomado como una "moralidad natural", según aparece en la definición de Price del acto de compartir (1975). Como se resumió, la idea huaorani de la repartición difiere de los modelos encontrados entre los cazadores-recolectores africanos y asiáticos. Tal vez la diferencia principal se encuentra en el hecho de que para éstos últimos el reparto ocurre entre un individuo y su grupo. Se considera como algo contrario a la reciprocidad, y opuesto a ella, pues se evitan las relaciones diádicas. En otras palabras, estas sociedades trabajan conscientemente para suprimir el individualismo a nivel social, y para disminuir su función a nivel cultural[29]. Los Huaorani, sin embargo, basan el reparto en la libre asociación de productores independientes. La manera en que hablan de la vida conjunta sugiere que, para ellos, no se trata de una red de seguridad creada por la dependencia mutua, sino del placer de consumir en una colectividad.

Si bien el reparto es la base del igualitarismo huaorani, no está ausente de conflictos, y como hemos visto en este capítulo, los *nanicaboiri* no se salvan de tensiones. Las tensiones se deben al hecho de que el ideal de autonomía personal y el de autosuficiencia del *nanicabo* o la autarquía del nexo endógamo no son siempre factibles. Los mismos ciclos de dependencia e independencia se pueden observar a varios niveles, a nivel individual y a diferentes niveles de la integración social.

Dentro del *nanicabo* los niños son dependientes de los demás hasta que tienen cinco o seis años. Los maridos y las mujeres son interdependientes, y la gente mayor se vuelve críticamente dependiente de la gente más joven. Las mujeres y los hombres casados asumen la responsabilidad por la dependencia de los niños interviniendo en relaciónes estrictamente recíprocas, y la gente mayor tiene que morir antes de tener bisnietos. Dentro del nexo endógamo los *nanicaboiri* tienen que mantener el abastecimiento apropiado de hijas e hijos desposables, y llegar a un acuerdo para ser los seguidores -dependientes- de un *ahuene* que, al organizar fiestas, mantiene la paz y la unidad.

Las tensiones sociales nacen porque la independencia exige circunstancias específicas. Pero los factores estructurales como la uxorilocalidad también son causantes del desequilibrio. Los hombres casados, por ejemplo, siempre están en el dilema de vivir con sus suegros que envejecen o abandonar a sus propios padres. Esta es otra razón por la cual la conyugalidad expresa la tensión entre la residencia común del *nanicabo* (la participación en la misma sustancia a través de la convivencia) y el parentesco (la relación consanguínea). Dado que la hermandad se transforma a partir de la afinidad y hacia ella, y que dicha afinidad se actualiza en el matrimonio, esta tensión a su vez expresa el conflicto entre la dependencia y la independiencia, según las cuales la naturaleza igualitaria de la relación de hermanos del sexo opuesto basada en el dar y el compartir debe dar paso a otro tipo de igualdad, la reciprocidad equilibrada entre marido y mujer. Sin embargo, como el matrimonio no es la unión entre dos individuos del sexo opuesto, sino el lazo que une a grupos enteros de "cónyuges", la reciprocidad no se generaliza nunca y el reparto sigue siendo la pauta social dominante dentro del *nanicabo*. Como resultado de esto las tensiones creadas por la diferencia se eclipsan.

Si ahora echamos un vistazo a la igualdad social al nivel de la producción, veremos que la baja diferenciación de las actividades de obtención de alimento, y la propensión individual a la independencia

productiva están ligadas al valor de la participación colectiva dentro del *nanicabo*. El hecho de que los procesos productivos se confunden de esta manera me ha llevado a cuestionar el valor heurístico de la oposición entre la caza y la recolección y la horticultura, y a definir la caza y la recolección como actividades productivas; y en último término, a caracterizar a los Huaorani como cazadores-recolectores nómadas que practican una horticultura incipiente de acuerdo a ciclos sociales. Las épocas en que domina la producción hortícola siguen a aquellas en las cuales juega un papel secundario. El desarrollo de la horticultura refleja, por lo tanto, el grado de expansión social. Cuando los *nanicaboiri* son numerosos y están bien unidos en grandes nexos endógamos, la horticultura es más desarrollada que cuando los grupos *huaomoni* son pequeños y divididos por guerras internas.

El que ningún proceso productivo venga a dominar a los demás (imponiendo una forma de relación productiva diferente) está vinculado con la baja diferenciación de los procesos productivos, lo cual a su vez tiene que ver con el nivel notoriamente bajo de división laboral. Lo último se ha examinado a la luz de los conceptos del trabajo, la propiedad y el control, y se ha documentado a través de la etnografía de las actividades cinegéticas, hortícolas y de recolección. Nuevamente se encontró que un bajo nivel de división del trabajo estaba relacionado no sólo con el hecho de que las diferentes actividades productivas se confunden sino también con la no separación de esferas autónomas definidas de producción y circulación. Frente a estos hechos he propuesto que la economía huaorani debe ser vista según ciclos completos de consumo, circulación y producción que ocurren a diferentes niveles de la organización social. Desde esta perspectiva se vuelve incorrecto hablar de "división sexual del trabajo". Dado que los productores independientes regalan el fruto de su trabajo, que la propiedad se define como el derecho de regalar, y que la reciprocidad está ausente de las prácticas de transacción alimenticia (excepto entre marido y mujer), he apoyado la tesis de que el término exacto debe ser "división marital del trabajo".

El rol primario del consumo sobre la producción se ilustra en el complejo de fiestas. Estas representan los momentos de la vida social en que el consumo predomina claramente sobre la producción. Es básicamente durante las fiestas que los Huaorani se ven a sí mismo como consumidores. Mientras el control de la circulación de alimentos determina las diferentes relaciones sociales dentro del *nanicabo*, el consumo excesivo es lo que define la socialidad al nivel del grupo de la fiesta. Al olvidarse de que han producido el alimento que consumen, los Huaorani identifican el alimento de la fiesta como un alimento silvestre, o con más exactitud, como "alimento arbóreo" . Lo hacen principalmente en los cantos y los bailes que acompañan el consumo de grandes cantidades de jugo de fruta. En este sentido, la negación simbólica de la producción y del excedente como el fruto del trabajo humano es el centro representativo de los cantos y bailes festivos y de su práctica. Los participantes de la fiesta son consumidores, y además las fiestas son ceremonias de matrimonio.

Finalmente, hemos visto en este capítulo que la primacía del consumo sobre la producción, basada en el concepto de la abundancia natural, continúa determinando las relaciones sociales en las aldeas sedentarizadas donde el consumo de alimentos se usa para estructurar relaciones entre *vecinos*. Hoy en día, los *huaomoni* y *huarani* viven juntos, no porque son afines y están ligados por alianzas matrimoniales, sino porque son vecinos que comparten comida regalándola constante y mutuamente. Los *nanicaboiri*, que ahora viven en casas separadas, también se mantienen como unidades de reparto alimenticio. Además, el desarrollo de relaciones económicas con los forasteros también se basa en el consumo de alimentos. Los Huaorani, al negar el intercambio y la reciprocidad con los *cohuori*, transforman nuevas fuentes de riqueza hecha por el hombre en abundancia natural, mientras expanden la relación de "regalo" a nuevas categorías sociales. En los capítulos que siguen mi tarea será mostrar que mientras esta estrategia puede ser aplicada con éxito a las compañías petroleras, no sucede lo mismo con las escuelas, la otra fuente principal de bienes externos y alimentos.

Notas

1 Una especie de marsupial.

2 Los diferentes árboles frutales y sus diversos estados de maduración, así como la localización aproximada de los grupos de monos y pájaros, estando los últimos en función de los primeros, son una información bien conocida y monitoreada.

3 Para una reflexión estimulante sobre el trabajo y la fuerza laboral, véase:

-Schwimmer, E. 1979. "The Self and the Product: Concepts of Work in Comparative Perspective" en S. Wallman (ed.) *Social Anthropology of Work* (ASA 19). Londres; Academic Press.

- M. Strathern, 1987 *The Gender of the Gift*, Berkeley University Press.

La cuestión en juego es una deconstrucción de las nociones de "trabajo" y "labor". El pensamiento occidental asocia ambos con el sufrimiento y la pobreza. Junto con las palabras "trabajo" y "labor", y las connotaciones negativas derivadas de su relación con la coerción y la dureza, se usaban otros verbos para expresar las ideas de hacer, elaborar y estar activo.

Nuestra tarea etnográfica es explorar los significados del trabajo en cuanto actividad, e incluso como un aspecto del individuo, y contrastarlos con las nociones de trabajo en cuanto actividad desagradable y laboriosa. Si se puede entender el trabajo como parte de un proceso creativo más general, el problema está en identificar las nociones indígenas de poderes y habilidades creativas. En especial se tiene que dirigir la atención hacia las categorizaciones indígenas de los actos materiales versus actos ideales de producción/creación, y de la elaboración del objeto frente a las actividades que dan vida.

Los Huaorani, al igual que muchos pueblos de la Amazonía, relacionan sus actividades laborales con los valores de la autonomía personal y el control individual. Están preocupados constantemente en afirmar su fuerza en cuanto productores individuales, a través de los cantos y la narración de historias. Esto no debería ser analizado como una auto-afirmación del estatus y el prestigio, sino como la expresión de la voluntad de ser autónomo e independiente, hasta el punto de negar la necesidad de cooperación sin la cual no puede existir ningun tipo de vida social.

4 Ni siquiera en previsión de las catástrofes o para recibir a los visitantes, excepto, valga la redundancia, en los momentos "excepcionales" de fiesta. Se debe enfatizar en este punto que la idea de producir excedente está devaluada culturalmente. Incluso cuando el excedente evidentemente es producido, como en el caso de los huertos especiales cuyo producto será consumido enteramente por los participantes de la fiesta, los hombres y las mujeres lo niegan firmemente diciendo que "no es lo mismo". El alimento para las fiestas, producido aparte del alimento para el consumo diario, está bajo el control de los "dueños de la fiesta". Sin embargo, todas las veces que se presenta una abundancia alimenticia -una caza exitosa de pecaríes, un bosquecillo de árboles frutales maduros, o una cosecha de bananas inesperadamente generosa- se puede improvisar una fiesta. La relación entre el excedente alimenticio, la abundancia alimenticia y las fiestas se discutirá más adelante en este capítulo.

5 Uno de ellos, es soltero y vive con su hermana casada. Su soltería obligada por una incapacidad física, es la fuente de permanente tristeza para sus padres y hermanos, que siempre intentan encontrarle una esposa. Su falta de éxito se ilustra por el hecho de que, cuando su hermana menor se casó, los padres pidieron que la hermana de su nuevo yerno se casara con su hijo soltero de treinta años. Como la muchacha de dieciocho años se rehusó a hacerlo, ellos la casaron con un hijo mucho menor que no había alcanzado la edad de matrimonio. Yo estimé su edad en catorce años a lo sumo.

6 Mis observaciones de las actividades productivas de los niños, al igual que aquellas sobre la construcción de canoas, son contemporáneas. Están basadas en una situación en la cual la gente tiene que redefinir su posición social, ya que no viven más en *nanicaboiri* aislados. La gente todavía retiene la identidad del *nanicabo*, pero no es tan directa como cuando el *nanicabo* era una unidad social relativamente aislada, autocontenida, autónoma y físicamente marcada. En la mayoría de casos actuales, los *nanicaboiri* no corresponden exactamente a las unidades residenciales. Por la generalización de los matrimonios monógamos, el numero creciente de niños para cada pareja de casados y la nucleación de la vivienda familiar, la presencia empírica más cercana a la unidad residencial *nanicabo* es el grupo de vecindad. Sin embargo, muchos cúmulos de vecindad representan un nivel de integración social intermedio entre el *nanicabo* tradicional y el nexo endógamo. El que las anteriores categorías sociales no correspondan exactamente a las agrupaciones sociales actuales se complica más en las grandes aldeas formadas por varios grupos *huarani*. Antiguamente estos grupos habrían tenido menos contacto mutuo. Hoy en día, como viven cercanos, su nivel de interacción y la intensidad de las relaciones sociales que nece-

sitan mantener mutuamente se comparan con las que ocurrían en el pasado entre los *nanicaboiri* pertenecientes al mismo nexo endógamo.

Dado el principal interés de los Huaorani en mantener un acceso igual a los recursos natuales y crear relaciones de reparto a nivel de la aldea *nanicabo*, ciertas actividades de obtención de alimentos se emprenden ahora colectivamente, con todos los *nanicaboiri* representados. Esto a su vez prueba que la aldea es considerada como una unidad que posee un territorio en relación con ciertos productos silvestres y recursos fluviales, mientras que cada grupo de vecindad explota áreas relativamente bien definidas del territorio de la aldea para la caza y la horticultura. Sin embargo, no hay una regla firme y se crean conflictos porque las aldeas son ahora lo suficientemente viejas para mostrar signos de agotamiento de recursos (falta de pescado y caza más que falta de nuevos sitios para establecer huertos, como es el caso de los Achuar; véase Descola, 1986). En vez de competir por recursos naturales escasos los Huaorani han desarrollado nuevas estrategias de "explotación" descritas suscintamente en el capítulo 1.

7 Hablé con varias mujeres mayores que me dijeron que habían disfrutado de la cacería y que la habían practicado regularmente hasta que empezó a faltarles la vista. Una de ellas me dijo que cuando niña había aprendido a cazar con su padre, y otra con su esposo. Sin embargo, al hablar con ellas y otras personas, en especial hombres, tuve la impresión de que las cazadoras eran aceptadas gracias al liberalismo de la cultura con respecto a las idiosincrasias individuales. También tuve la sensación de que la gente estaba feliz de contarme acerca de estas mujeres cazadoras como una forma de motivación. Yo estaba sola sin marido, y era perfectamente normal que me preocupara de cazar para mí y de asegurar de esa manera mis proteínas. Los hombres de mi *nanicabo* me ofrecían carne de vez en cuando, pero la carne que recibía en la mayoría de los casos ya estaba cocinada; me la entregaban los niños o mis hermanas clasificatorias.

Un hombre del Yasuní me dijo que en su grupo las mujeres solían fabricar curare. Añadió que las mujeres cazaban pájaros en vez de monos porque usaban cerbatanas pequeñas como las que los padres fabrican para sus hijos. Una cosa es segura: cuando los niños van a cazar por su cuenta y a recoger frutos cerca de *naloca*, niños y niñas juegan con las cerbatanas. No he encontrado ningún tabú asociado con las mujeres -en particular con las mujeres menstruantes- en la caza o en la preparación de curare. El curare se prepara como una rutina, y no se toman precauciones específicas. Se hierve a fuego lento en el fogón y se almacena "en algún lugar fuera del camino; en el suelo, o suspendido del techo si hay niños pequeños".

Para concluir, parece que los Huaorani, por una parte, muestran una gran tolerancia frente a las inclinaciones individuales y los gustos, y por otra parte, valoran sobre todo la autonomía personal. Si una mujer no tiene hermano o marido que cace para ella, se la admira si ella misma lo hace. Una mujer casada puede que quiera cazar a veces "por diversión", pero sería un rompimiento de la reciprocidad si lo hace regularmente.

Para una discusión similar sobre la no-diferenciación de las tareas productivas, la cooperación de los cónyuges en las actividades de obtención de alimentos, y la baja división del trabajo entre hombres y mujeres. Véase Arcand (1973: 73).

8 Es raro que ocurra en zonas que no están sin animales de caza. Los viejos me dijeron que antes solían regresar a casa con seis o siete monos cada uno. No salían de cacería cada dos o tres días como ahora. Comían mucha más carne que hoy en día. Actualmente en el Yasuní, el Cononaco y la nueva aldea de Quehueire-ono (que se estableció en la zona de reserva de Ñame, es decir, en una tierra que se había usado para prolongadas expediciones de caza durante dos décadas), los hombres regresan con uno o dos monos cada uno. Raros son los días en que no hay carne de mono. En las aldeas sedentarizadas del Protectorado, los monos casi han desaparecido. La mayoría de la carne proviene de cerdos salvajes y roedores fluviales.

9 Este principio "energizante" es muy común y se aplica también a las plantas. Cuando un niño está a punto de caminar, los padres azotan sus piernas con una rama especial que les hará crecer fuertes. El niño caminará mucho y las piernas soportarán cargas pesadas.

Los niños y los adultos cuando se sienten débiles y enfermos son azotados con una especie de ortiga (*huento*; Urera baccífera) que se dice tiene muchos efectos benéficos. Esta ortiga expulsa la enfermedad y el mal carácter, hace que la sangre corra en las venas, fortalece y anima.

Antes de plantar los tallos de yuca, se golpean con las hojas de un gran árbol. Así crecerán rápido y las raíces serán grandes. Al principio pensé que era un árbol especial, pero luego me di cuenta que se puede usar las diferentes especies de árboles mientras las hojas sean grandes y se parezcan a la hoja de yuca que tiene forma de dedo.

10 Esta actitud de alabarse contrasta profundamente con la conducta de los cazadores-recolectores en África (Marshall, 1976; Lee, 1979; Woodburn, 1982;

Testart, 1987). El material etnográfico sobre los Kung subraya la presión colectiva en contra de las diferencias de habilidad entre individuos. En estas sociedades la cacería por lo general es colectiva porque se trata de la caza mayor. La apropiación es colectiva y la repartición es equitativa cuando los cazadores regresan a la aldea.

En el caso de los Huaorani no veo estos cantos de auto-valoración como un acto de competencia por estatus y prestigio. Más bien reflejan el sistema huaorani de valores sobre la autonomía personal y la relación específica entre los productores individuales y la colectividad consumidora. En su auto-valoración el cazador huaorani afirma su libertad e independencia. Podría vivir por su cuenta si ésa fuera su voluntad, no necesita de la ayuda de nadie. Si es un buen cazador no hace más que poner en ejecución el conocimiento, las destrezas y las prácticas tradicionales que recibió de sus antepasados. Finalmente, estar orgulloso de los logros propios y expresarlo es un signo de libertad y auto-suficiencia ya que uno no depende del reconocimiento de nadie. Hasta cierto punto estos cantos son ideológicos: no reflejan las capacidades objetivas de los que cantan. Esto especialmente se da cuando los cantores son viejos cazadores que apenas pueden ver o que dependen mucho de sus familiares menores para vivir. Sin embargo, no intentan convencer a nadie, con excepción, tal vez, de sí mismos. Estos cantos no necesitan el reconocimiento social. Nunca escuché que un huaorani alabara a otros por sus habilidades, con excepción de los héroes culturales, que incluso si existieron alguna vez, han sido llevados a la leyenda. Un huaorani no felicita a otra persona que no sea él mismo.

Para un contraste adicional entre los Huaorani y los Kung en lo que tiene que ver con sus prácticas de regalar, véase Marshall (1976). Los Kung participan activamente en el acto de regalar como una forma de crear/mantener relaciones sociales obligando a los que reciben los presentes: nadie puede rechazar un regalo sin ofender al que lo da, o recibir un regalo sin devolverlo (Marshall, 1976: 367). Los Huaorani no ofrecen regalos sino que regalan cuando alguien les pide algo, y no esperan nada a cambio.

11 El debate está lleno de esquemas evolucionistas que han marcado la etnografía de la Amazonía desde la teoría de la evolución cultural propuesta por Steward (Steward; 1937, 1955). Las obras de Steward, seguido de Meggers (1954, 1971), Carneiro (1968, 1973) y Lathrap (1968, 1970), y posteriormente llevadas a sus últimas consecuencias por materialistas culturales como Hames & Vickers (1983), se basan en profundas convicciones acerca del determinismo geográfico. Para estos autores las culturas y sociedades amazónicas tienen que explicarse en principio por su adaptación al medio del bosque lluvioso cuyos

rasgos caraterísticos son el contraste entre los hábitats ribereños e interfluviales, la baja fertilidad del suelo, y la escasez de animales de caza. Lathrap sostiene que el hábitat ribereño favorecía el desarrollo de la agricultura intensificada y sostuvo densas poblaciones organizadas en jefaturas de rango. Los grupos interfluviales contemporáneos serían, en consecuencia, los remanentes de estas antiguas poblaciones:

"Esta es la razón [...] para sugerir que muchos de estos grupos más simples y menos sedentarios son los descendientes degradados de los pueblos que alguna vez mantuvieron una avanzada forma de cultura de selva tropical [...]. La mayor parte de los grupos primitivos que habitan las tierras altas de la selva tropical, lejos de las planicies aluviales más importantes, pueden ser considerados como restos de sociedades agrícolas evolucionadas que se vieron obligadas a entrar en un medio inapropiado a sus patrones económicos básicos [...] Una orientación más intensa hacia la caza de animales relativamente escasos condujo a un nomadismo mayor, un descenso en la productividad agrícola y una dependencia todavía mayor de los alimentos silvestres (Lathrap, 1968: 25, 29).

En contra de Lathrap, y regresando a los primeros argumentos de Meggers, Roosevelt (1980) ofrece un estudio detallado del cultivo de yuca y muestra que es la mejor adaptación a los ambientes húmedos tropicales de tierras altas, teniendo solamente los bananos y los plátanos como "serios rivales" con respecto a las cosechas promedio (1980: 121). Desde su punto de vista la yuca como un producto alimenticio básico fue reemplazado por el maíz en algunas áreas de las planicies aluviales. La autora explica este desplazamiento hacia el maíz como resultado de que la yuca no puede mantener a grandes poblaciones ribereñas porque no crece bien en suelos demasiado húmedos (1980: 152).

Aunque Meggers, al igual que Steward y otros, incluyen los efectos históricos de la Conquista en su argumentación acerca de la involución cultural, quizás es Kay Martin el que mejor delínea las consecuencias sociales y culturales de ser "horticultores de-generados" (1969: 254). Sin embargo, como la mayoría de los autores de la época, él también tiene por preocupación principal el esbozo de un modelo evolucionista. Basa su argumento en los efectos aculturadores del contacto europeo para mostrar las contradicciones entre el nivel de adaptación ecológica, el sistema de parentesco y los modelos de organización social (1969: 255-258).

En los últimos veinte años, algunas etnografías sobre "horticultores involucionados" han aparecido después del famoso libro de Holmberg, titulado *Nomads*

of the Long Bow (1950), sobre los Siriono, restudiados por Stearman (1987). Las monografías más interesantes al respecto tal vez son las de Clastres sobre los Guayaki (1972), la de Arcand sobre los Cuivá (1973), y Silverwood-Cope sobre los Maku (1972). Sería engañoso establecer un marco comparativo sólido entre estos grupos que pertenecen a ramas culturales y lingüísticas muy diferentes. Sin embargo, es interesante comparar su posición sociológica común dentro de una economía político-regional más amplia incluso si sus estrategias adaptativas a situaciones comparables de marginalidad y frontera colonizadora coercitiva -ambas impuestas y elegidas- siguen siendo diferentes. El punto central de esta comparación debe ser un examen del tipo de nomadismo que llevan, un estudio de las relaciones sociales resultantes de actividades de trashumancia, y de valores culturales que acompañan la "pérdida de la agricultura".

12 Según mi opinión así fue su vida y economía antes del contacto; fue en base a la información etnohistórica presentada en el capítulo 2, a las observaciones de los primeros misioneros que vivían con los Guiquetairi en los años cincuenta (en especial Elliot, 1961), a los relatos huaorani de su vida antes de trasladarse al Protectorado, y a mis propias observaciones durante el trabajo de campo. Mi juicio se vio influido en gran parte por lo que observé durante mis estadías con los grupos del Yasuní y el Cononaco, y por las actividades de susbsistencia de los Ñameiri, que se alteraron considerablemente después de su traslado de Dayuno a Quehueire-ono.

13 Johnson, en un artículo acerca de los huertos Machiguenga, nota que ellos, al igual que los Huaorani, asocian el tapir y la yuca. El autor relata una práctica mágica según la cual los horticultores (hombres y mujeres) tienen que comer carne de tapir para asegurar el crecimiento de la yuca. Se cree que la carne de tapir hará las raíces tan fuertes como las piernas de este animal (Johnson, 1983: 44). También ofrece otros comentarios relevantes e interesantes. El propósito de los huertos de yuca no sólo es obtener el almidón de las raíces sino también cazar a los numerosos predadores que rondan por los huertos (pecaríes, agutíes, venados). Como se planta más yuca de la que se va a consumir, los animales se pueden alimentar del tubérculo. Según Johnson, el tapir no come en realidad nada de yuca (los Huaorani dicen que come el follaje), pero sí causa daños al cruzar el terreno cultivado. Además informa que los Machiguenga, a semejanza de los Huaorani, usan una palabra para la yuca, que significa literalmente "lo que se come".

Finalmente Johnson hace el interesante comentario de que en las regiones bajas de montaña (a las cuales corresponde la parte occidental del territorio huaorani), los bananos y los plátanos, más que la yuca, son los artículos alimenticios principales (Johnson, 1983: 39). Para un interesante argumento acerca del cambio de la yuca dulce a los bananos entre los Shipibo, véase Bergman (1980). Este autor sostiene que la horticultura no implica más horas de trabajo que las actividades trashumantes, de modo que la preferencia por un sistema de obtención de alimento sobre otro necesita otro tipo de explicación. Desde este punto de vista el transporte es más crítico que la calidad del suelo. Por último, Bergman afirma que la estructura social regional tiene mucho que ver con que los grupos de tierras bajas desarrollen un sistema de obtención de alimentos u otro (Bergman, 1980: 34-101, 172-216).

14 Aunque no tengo el suficiente conocimiento lingüístico para confirmarlo, es imposible pasar por alto la similaridad entre la palabra *quehue* "vivir" (que incidentalmente se compone de las raíces *que* "hacer", y *hue* "sentir") y la palabra *quëhue* "tallos de yuca". Para resumir, el verbo *quehue* significa vivir (en tanto se opone a morir) y también vivir en algún lugar, mientras que el sustantivo *quëhue* que de cierta forma alude a la horticultura, está asociado claramente con el huerto, y ambos se oponen a la guerra.

15 Este no es el caso de muchos cazadores-recolectores (para los Cuiva véase Arcand: 1973), ni tampoco de otros grupos amazónicos con horticultura más desarrollada, donde las comidas comunales se cocinan colectivamente en el mismo fogón (véase por ejemplo Henley, 1982: 62-62,76). Silverwood-Cope llama "grupo de fogón" a un grupo centrado en torno a una pareja de casados incluyendo a sus hijos y otras mujeres y hombres adultos (Silverwood-Cope, 1972: 117). En cambio en la sociedad huaorani las mujeres viudas o divorciadas tienen cada una su propio fogón.

16 P. Rivière ha notado patrones muy similares entre los Trio y observa que:

"[...] un hombre soltero o viudo entrega la carne a su madre o su hija. Esta conducta, en términos puramente cuantitativos, es insignificante puesto que hay pocos hombres que cazan regularmente pero que no están casados. Un hombre casado no conserva la carne que trae al hogar, o al menos no toda y con frecuencia no se queda con una sola pieza. El esposo la entrega a su mujer quien, a su vez, la entrega a sus padres o a su hermano. La carne no sólo cambia de manos, sino también su posesión cambia en lo que tiene que ver con los derechos sobre su distribución ulterior. [...] La transferencia inicial de carne se da casi siempre entre afines, pero después de esto la distribución puede igualmente realizarse entre parientes consanguíneos o afines con énfasis considera-

ble en la relación hermano-hermana. Ya se ha hecho hincapié en que ésta es la conducta convencional y real entre las hermanas y hermanos solteros, y es obvio que continúa después del matrimonio" (Rivière, 1969: 214, 220).

Estas observaciones se pueden aplicar exactamente a los Huaorani, añadiendo que, para este caso, la transferencia de propiedad cambia después de cada transacción. La primera transacción abarca toda la carne cazada; en la segunda puede ser solamente parte de la carne; en la tercera un pedazo de pierna cocinada o el brazo completo de un mono; y por último un plato de sopa con un poco de carne. Para cada caso la posibilidad de una transacción alimenticia posterior se reduce. Cuando uno recibe un plato de sopa, no se lo puede distribuir y es preciso servirse. Es el obsequio alimenticio menos valorado. La mayoría de las transacciones tienen que ver con comida preparada pero no cocida, o grandes pedazos de pierna cocida. Los que reciben suelen servirse la comida regalada en el acto y compartir el resto con los demás.

17 Para casos similares, véase Woodburn (1982), Myers (1988), y Bird-David (1990).

18 Para ilustrar el caso, la anciana Ñenenca, que nunca me aceptó como una pariente huaorani ficticia, sino que me llamaba *cohuori* -forastera caníbal-, mientras estuve en el campo, nunca me ofrecía nada de comer o de beber. En cierta ocasión, me fui a verla; estaba con sus dos nietos a quienes ofreció jugo de banano en grandes cuencos -a mí no me dio nada, mas no dejó de pedirme una hacha, un vestido, un machete, dos ollas, etc. Antes de que nos fuéramos, ella me dio un hermoso cordón de cadera hecho de algodón.

Me di cuenta que cualquier interpretación sería puramente provisional. Sin embargo, el que su nieto me haya dicho que ella no quería darme nada de comer ni de beber porque "yo no sabía apreciar la comida huaorani" apunta al hecho de que el consumo de alimento tiene que ver con la identidad y la "substancia compartida". Como era obvio Ñenenca también vio en mí a la forastera rica, es decir, un acceso fácil a artículos comerciales. Sin embargo, la total ausencia de hospitalidad (reciprocidad) queda por explicarse. Ñenenca era muy vieja -tenía alrededor de setenta años- y para ella el conseguir alimento era toda una faena. Pasaba días enteros haciendo artesanías. Por lo tanto, para ella era más fácil ser generosa con objetos que con alimentos. Además, sabía que yo quería conocer las viejas costumbres. Una vez más me vi confundida por la voluntad de compartir el saber tradicional y entregar las señales distintivas de la esencia huaorani (la cuerda de la cintura y el colgante de balsa) mientras ella se negaba a compartir la comida.

19 Lizot decía de los Yanomami que pueden organizar una fiesta con casi cualquier clase de alimento vegetal mientras lo tengan en cantidades suficientes (Lizot, 1985: 165). La misma observación se aplica a los Huaorani. Es interesante que ambos grupos festejen más a menudo con jugo de banano: los Yanomami celebran a sus muertos, los Huaorani las bodas. Para semejanzas interesantes véase la discusión de Goldman sobre la fiesta de bebida de los Cubeo (Goldman, 1963: 203-209).

20 Estos pájaros son especies diferentes de papagayos y tucanes.

21 La insistencia en no dormir durante la fiesta, esto es, la oposición abierta entre el festejo (estar despierto e hiperactivo, bebiendo, bailando, cantando) y el sueño (estar inactivo, acostado, soñando o haciendo bebés) tiene muchas connotacions simbólicas. Esta inversión, entre otras significaciones, está relacionada en un mito con el hecho de que en el principio de los tiempos no había luna y, por lo tanto, no había noche. El sol brillaba en el cielo día y noche, de modo que los Huaorani tenían que cazar y cultivar huertos todo el tiempo, no podían dormir. En una versión del mito de la creación de la luna, ésta es un joven soltero que ha sido lanzado al cielo con una cerbatana por su hermano porque tuvo una relación incestuosa con su hermana. El mito hace hincapié en la aflicción materna.

22 No es una coincidencia que el chontaduro es tan importante por su madera como por su fruto. Es una de las maderas más duras del bosque húmedo tropical y se la usa para la fabricación de lanzas y cerbatanas entre otras cosas. Aquí nuevamente está implícita la asociación con la herencia de los antepasados, a quienes se los recuerda en la fiestas, donde se consume el fruto de su trabajo, y en la guerra porque la madera que dejaron permite a los hombres vengar la muerte de sus familiares.

23 Para un caso diferente de una comunidad basada en el código doméstico a través de la fiesta comunal, véase Carsten (1987).

24 Véase por ejemplo Bloch (1977, 1986), autor que ha escrito in extenso sobre el efecto ideológico de la propensión de los rituales a negar la realidad. En el siguiente canto tenemos la idea de que la preparación de la fiesta requiere mucho trabajo:

-¡La fiesta nos dio mucho trabajo! Mi madre estaba a cargo de la plantación de yuca. Yo trabajé duro con ella y [illegible]amos juntas mientras arrancábamos las raíces de yuca.

"Ellos dirán que estamos arrancando la yuca para quedarnos con ella. ¿Por qué vinieron aquí? Trabajando duro en los huertos, estoy sacando la mala hierba. !Pobre mujercita¡ Sus muñecas son demasiado débiles. Es tan delgada. Ha trabajado demasiado. Pero la gran planta de yuca es buena para la fiesta. Haremos que la yuca se haga dulce para la fiesta"

-Mi abuela cantaba esta canción mientras hacía la bebida de yuca. Pelaba la yuca. Ahora que recuerdo, cuánto me gustaría preparar esta fiesta nuevamente. Ser la dueña de la fiesta...regalar mucha bebida...Pero no tengo suficiente yuca, no planté lo suficiente. Es demasiado trabajo, demasiado problema. Mi madre plantó yuca en lo alto de las colinas. Todos trabajaban juntos, los jóvenes y los viejos. Para la fiesta, todos trabajan duro, todos por igual, todos se sentían fuertes. Sí, teníamos que sufrir, pero nunca moriríamos. Yo sé como festejar como mi madre, y puedo plantar muchos tallos de yuca; el próximo año tú vendrás a mi fiesta." (**Huecantoque**) [Su edad está entre los sesenta y los setenta años].

25 Los grandes árboles del bosque húmedo son notorios por su imponente tamaño, sus raíces planas y la enorme biomasa que logran soportar (Caufield, 1985: 51-81; Collins (ed.) 1990). Los Huaorani conocen bien el sistema simbiótico por el cual tantas plantas viven en un árbol sin necesitar del suelo. Saben que los monos y los pájaros casi nunca tocan el suelo. Cada árbol grande es un ecosistema autónomo e integrado que comprende decenas de especies diferentes de plantas y animales. Cuando se viene al suelo (lo que ocurre fácilmente cuando sopla el viento), por la poca profundidad de sus raíces, todos los bejucos se rompen, y tanto ellos como los animales tienen que buscar otro árbol para subsistir y habitar.

No se podría enfatizar lo suficiente la importancia que tienen los árboles para los Huaorani. Inclusive se les da el nombre de "gente-árbol". Según ellos, antiguamente "caminaban" de árbol en árbol y no andaban en el suelo, en especial sobre bosquecillos de palmera. Un día dos hombres me mostraron como solían lanzarse de un árbol a otro. A menudo suben a los árboles para cazar desde las ramas inferiores, y tienen que caminar hasta las ramas superiores para alcanzar a los monos que han sido heridos con la cerbatana pero que no han caído al suelo. En el pasado nunca talaron un árbol frutal como hacen hoy en día; si querían coger sus frutos, simplemente subían al árbol. Todavía cruzan los ríos arqueando las ramas sobre el agua, en vez de tumbar el árbol para hacer un puente, en especial en el área del Yasuní. Asimismo, la manera de anunciar una visita cuando la persona se está acercando a una área despejada, especialmente si es un *huarani*, es golpear un tronco hueco de ceibo en vez de llamar.

Junto con estas prácticas materiales que vinculan íntimamente a las personas con los árboles, los Huaorani han desarrollado una rica tradición oral en la cual las imágenes poéticas y las comparaciones metafóricas se construyen básicamente en torno a los árboles y al follaje. Ya he mencionado que al principio de los tiempos el gran árbol de ceibo estaba atado al cielo por un bejuco y cuando cayó, nació la vertiente amazónica. La conexión entre los árboles, el cielo y la abundancia también se encuentra en el mito que dice que los Huaorani adquirieron hachas de piedra, lanzas y cerbatanas ya sea del cielo o del árbol. En la mitología yagua el tapir enseña a la gente donde encontrar cerbatanas: en el árbol de cerbatana, es decir, en un árbol que se parece a una fábrica de cerbatanas (recogido por Paul Powlison (1985), Dallas Texas: Museum of Culture, ILV).

26 Hugh-Jones (1988) nota una tendencia general en las etnografías de la Amazonía a exagerar la brecha entre las economías occidentales y las economías indígenas, según las cuales se traza un marcado contraste entre los bienes occidentales (impersonales) y las artesanías indígenas (que son un aspecto de la persona que las produce). Con razón observa que la calidad de las transacciones no puede provenir de la supuesta esencia, el origen o el valor de los artículos. Las producciones indígenas y los artículos manufacturados se deben entender dentro del contexto más amplio de su adquisición, distribución y consumo.

En mi ejemplo, las transacciones son impersonales, no porque comprenden bienes foráneos sino porque la gente está desligada en lo fundamental de los objetos. Para ejemplos diferentes en los cuales el uso de los artículos de consumo es una de las principales estrategias de auto-identificación, véase Friedman, 1990.

Al igual que la mayoría de teorías pos-modernistas de la cultura del consumo, la antropología del consumo estuvo inspirada principalmente en los trabajos de Bataille (influido a su vez por la interpretación que dio Mauss del Potlatch y Kula) *La part Maudite* (1967); Baudrillard, *La societé de Consommation* (1970); Williams, *Dream Worlds: Mass Consumption in Late 19th Century France* (1982); Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (1984); y Jameson, "Post-Modernism and the Consumer Society" en *Post-Modern Culture* (ed).H. Foster. Londres: Pluto Press (1984). La amplia temática incluye estudios los efectos de las relaciones capitalistas, el dinero y el valor del intercambio en las comunidades tercermundistas (Taussig, 1980) y estudios de los significados culturales y sociales de los bienes de consumo (Appadurai, 1986).

27 Un misionero escribe que los Huaorani son "los mendigos más consumados del mundo, listos para matar si no tienen satisfechas sus necesidades". Para un informe sobre la dinámica en juego, véase el artículo de J. Bledsoe, "Saint" en *Esquire*, Julio 1979 (p. 127-154).

28 Los Huaorani exhiben mucha de la libertad de la que habla Helm (1969) cuando compara la situación de los cazadores-recolectores en "las sociedades de compra" con la de los campesinos de Estados agrícolas.

29 Véase en particular Marshall (1976), Lee (1979), Woodburn (1982), Ingold, Riches & Woodburn, eds. (1988), y sobre todo Gibson (1986). Para la relación entre la guerra, las ideas acerca de la participación y el igualitarismo, véase en Haas ed. (1990), las contribuciones de Gibson y Robarchek. Sería valioso establecer una comparación también para las prácticas en la Amazonía. La visión que los Cuiva tienen del compartir, por ejemplo, es la paternidad/maternidad extendida (Arcand, 1973: 213).

Se debería anotar que las discusiones sobre el reparto y el igualitarismo entre los cazadores-recolectores se han interesado casi exclusivamente en las relaciones de producción, es decir, en los temas de la división sexual del trabajo y la propiedad, de manera que la información sobre el consumo y las transacciones alimenticias es escasa. Si se ha dado a la producción un rol tan fundamental en las relaciones sociales entre los cazadores-recolectores o los horticultores igualitarios, en mi opinión se debe a la preocupación general por identificar actividades de transhumancia como adaptaciones al medio ambiente. Ahora que esta forma de determinismo geográfico ha perdido terreno, es posible ver cómo la producción entre los cazadores-recolectores se articula con el reparto, y cómo el consumo y la distribución de alimento, se forman mediante las percepciones culturales y sociales del medio.

Como Ingold observa: "El compartir no entra en juego al final de la producción, sino que más bien constituye el propósito común de aportar al proceso productivo. Este propósito se origina con la comunidad total y busca su realización a través de ella" (Ingold, 1988b: 283).

Capítulo 5

ESCOLARIZACION E INSTITUCIONALIZACION DE LA VIDA DE ALDEA

"Hay 55 niños en la escuela, cuyas edades oscilan entre los seis y los quince años aproximadamente. Los niños menores de cuatro años se quedan en casa. Algunos viven muy lejos de la escuela, y tienen que caminar una hora de ida y otra de regreso. Tienen que caminar en la selva a pesar de que hay muchas serpientes, porque los niños y sus padres piensan que es muy importante ir a la escuela." **Emilia.**

5.1. Introducción

La primera parte de esta disertación ha girado en torno a la vida social de los Huaorani en su continuidad desde la época anterior al contacto. En los capítulos 3 y 4 he intentado mostrar que la organización social huaorani, basada en el principio del *nanicabo* (en sí mismo derivado de los matrimonios múltiples de grupos de hermanos del sexo opuesto, y del establecimiento de una relación de parentesco a través de la residencia) y la economía de reparto (la prevalencia de las relaciones de consumo sobre las relaciones de producción, y el don igualitario de alimento y bienes entre productores independientes), ha permanecido en gran parte intacta por los cambios en la base productiva que siguieron a la adaptación ribereña.

Como ya se mencionó, las aldeas son el resultado de alianzas matrimoniales monógamas recientement[illegible]lecidas que no siguen los patrones endógamos de épocas anteriores al contacto; el resultado

de alianzas entre *huaomoni* y *huarani*. Además, si a pesar de los cambios en las actividades productivas y el dramático incremento poblacional, la autonomía personal y la reparticipación intra-*nanicabo* son todavía altamente valoradas, y si las relaciones sociales de consumo continúan determinando la manera en que la gente se relaciona entre sí, esto se debe a que las relaciones se mantienen por medio de la adquisición de bienes foráneos y alimentos que en gran parte no se compran ni se intercambian por trabajo. Además, mientras la adaptación ribereña y la vida de aldea (el efecto limitante de vivir en una región donde nunca residieron los abuelos propios) exigen una existencia más sedentaria, las actividades forestales todavía prevalecen. En otras palabras, las aldeas, con *nanicaboiri* que actúan con mucha independencia unos de otros, son comunidades bastante flexibles. Se parecen a los nexos endógamos tradicionales en cuanto se encuentran dispersas en una amplia zona (aunque las casas no están tan separadas como en el caso del nexo endógamo tradicional) y se unen en torno a una pareja fundadora.

Mi interés en este capítulo y en el siguiente será explorar los efectos de la escolarización en la organización social de los Huaorani, y en particular, en la vida de aldea. Ya he mencionado en la introducción que las aldeas con escuela están físicamente menos difundidas que las aldeas no escolares, y tienen un centro definido: la escuela. Se encuentran casas en grupos de vecindad que irradian de la escuela (véase mapa 5-c). Esta diferencia entre las aldeas con escuela y las aldeas sin escuela se puede observar de inmediato, y sin embargo no abarcan todo el rango de transformaciones reales que impone la escolarización según lo voy a demostrar.

Las escuelas con las que estoy más familiarizada son las de Dayuno, Quihuaro, Toñampari y Zapino (véase mapas 4 y 7). Además de asistir a clases en todas estas escuelas -en una de las cuales tuve la oportunidad de enseñar, Dayuno- participé en dos festivales escolares, el de Quihuaro en abril de 1989, y el de Toñampari en enero de 1990. Al trabajar con los niños, los padres de familia y los profesores, aprendí que el impacto de la escolarización en la sociedad huaorani contemporánea está fundamentalmente ligado a su experiencia de la modernidad, que ellos llaman "ser civilizado". Examinaré en detalle esta noción tan crucial para los Huaorani y, mostrando que es este deseo de civilizarse lo que les motiva a aceptar e incluso exigir escuelas primarias, voy a analizar su experiencia de la modernidad a la luz de las teorías propuestas por Bourdieu, Foucault y Althusser.

Althusser y muchos sociólogos que le sucedieron, han sostenido que las escuelas son instituciones (aparatos) que mantienen el poder del Estado por medio de la ideología. Más aún, en las sociedades de clases la educación estatal mantiene y reproduce las relaciones de producción enmascarando la naturaleza esencialmente no igualitaria de dichas sociedades (Althusser, 1971; Bowles & Gintis, 1976; Willis, 1977; Bourdieu, 1976; Bourdieu & Passeron, 1977). Además, para Althusser la escolarización es un "aparato estatal ideológico" que mistifica a los que educa; los estudiantes -y sus padres- se convierten en "sujetos" por medio de las obras de la institución, pero sujetos alienados, porque la ideología de la educación estatal les malinforma sobre su identidad como miembros de la sociedad. Al tener estas ilusiones los "sujetos" participan en la reproducción de las sociedades clasistas y en la legitimación del Estado (Althusser, 1971: 127-186).

En *Vigilar y Castigar*, Foucault se propone demostrar que el desarrollo de la civilización occidental y del individuo entrañan la brutalización del cuerpo, y una nueva forma de disciplina ejercida a través del control de la mente. Aunque su argumento se funda en el nacimiento de la prisión, Foucault sostiene que muchas instituciones modernas, y en particular las escuelas, se asemejan a organizaciones carcelarias porque, al usar las mismas técnicas de vigilancia y control, participan de la misma naturaleza institucional y represiva. La instrucción formal, con su cuadro físico universal y sus horarios detallados, promueve la disciplina organizativa, que a su vez hace posible usar el espacio y el tiempo de modo más intensificado (Foucault, 1979).

En su prolífica producción Bourdieu ha entendido sobre todo la escolarización y la educación como una forma de socialización, es decir, como la adquisición de un sistema de disposiciones (*hábitus*) que median entre las estructuras y las prácticas (Bourdieu, 1972: 175). El *hábitus*, al modelar el cuerpo tanto como la mente, dirige los actos y da forma a las percepciones. Se adquiere en forma duradera, ya que las disposiciones se inculcan desde la primera infancia por medio de la exposición al medio social y cultural. Finalmente, el *hábitus* es transportable: se puede usar en ambientes sociales y culturales diferentes de aquellos en que se formó. Sin embargo, la transposición del *hábitus* a situaciones socio-culturales nuevas crea a menudo un "hábitus discordante" porque al no ajustarse de inmediato a la nueva esfera social, demanda un esfuerzo consciente en los ajustes estratégicos (Bourdieu, 1987: 128). Para Bourdieu éste es el caso de los escolares que no han crecido en familias del tipo *petits-bourgeois*. Su *hábitus* linguístico difiere del de la cultura escolar, y más generalmente, su estilo de vida necesita ser reformado para concordar con la cultura escolar de clase media. En otras palabras estos niños tienen que adquirir un nuevo *hábitus* (Bourdieu, 1977: 152-64; 1981: 83-84).

Para verificar la aplicabilidad de las teorías de estos autores dentro de un contexto muy distinto de aquel que tuvieron en mente al escribir sus obras, las características especiales del caso en estudio tienen que ser especificadas. ¿Cuál es la naturaleza de la institución escolar que se encuentra en las aldeas huaorani? ¿Cuál es la relación entre las escuelas primarias y el Estado ecuatoriano? ¿Según qué modelos culturales opera la escolarización? ¿Cuáles son las diferencias y las similitudes entre el *hábitus* que adquieren los niños en casa y las nuevas disposiciones que aprenden en la escuela? ¿Adquieren estas nuevas disposiciones por la obediencia y la disciplina, o por la imitación de los maestros? ¿Cómo aprenden y adquieren la nueva cultura? ¿La cultura escolar se confina a la escolarización o afecta otros aspectos de la vida social?

Algunas de estas preguntas, en particular las concernientes a la relación entre la escolarización y el Estado ya han sido abordadas. Entre otras cosas he anotado que en el Oriente el Estado ha sido débil por tradición, y que ha sido representado básicamente por el ejército. Veremos cómo la relación entre el Estado y su "aparato estatal ideológico" otorga características institucionales particulares a las escuelas que operan en las aldeas huaorani, al tiempo que tiene un efecto definido en la organización de la aldea y la integración regional. Abordaré las otras cuestiones comprendiendo primero la forma en que la escolarización transforma la aldea en una entidad durable por medio de la institucionalización. Esta introduce nuevas prácticas sociales y culturales, restructura las relaciones sociales y crea para los aldeanos una unidad ideológica basada en la creación de un pasado común, transformando las aldeas en unidades sociales duraderas. Si puedo demostrar que las aldeas, los productos históricos de la intervención misionera, se convierten en unidades sociales estables, y por consiguiente en unidades de reproducción social, entonces habré probado que el cambio social, al igual que otros procesos sociales, es estructurado y estructurante.

Para demostrar el efecto estructurante de la escolarización en la vida social, pondré especial atención a las actividades diarias de la gente en las aldeas con escuela. También consideraré las implicaciones mayores de la educación y la alfabetización occidentales, aunque desarrollaremos más este último punto en el capítulo 7. El hecho de que los Huaorani quieren tener escuelas en sus aldeas será mi punto de partida. Al examinar sus razones explícitas, tomaré en cuenta el estatus de los informantes, su edad y su sexo. Luego me propongo analizar las expectativas que la gente tiene de la escuela, y la manera en que modifican su conducta de acuerdo a dichas expectativas. Esto me conducirá al estudio de los lazos que crea la escuela entre las aldeas huaorani y la sociedad regional mayor. Terminaré con una discusión de los festivales escolares.

5.2. Por qué los Huaorani quieren escuelas en sus aldeas

Al conversar con los habitantes de las aldeas acerca de su escuela local y de la educación escolar, pronto nos damos cuenta de que los comentarios de la gente se centran en dos temas. Por un lado, "las escuelas son buenas" porque "civilizan", especialmente cuando los maestros son buenos y "ayudan a la comunidad". Por otro lado, "dan demasiado trabajo". Por ejemplo, Raúl recuerda que:

"Nosotros de Coca venimos. Subiendo. Robado chacra Coca. Al regreso colonos, no podemos entrar otra vez. Hemos arreglado pista para llamar avión con radio. Nosotros pensábamos: ¿Cómo vivir aquí? ¿nuestros hijos, hijas? Escuela para aprender castellano. Nosotros antes vivir cerca cacería. Lejos andando. No topamos por días. Ahora no se puede. Profesor bravo. Cerca escuela vivir, así dice. Mucho sufrir."

La mayoría de los Huaorani se arrepienten de ser sedentarios y culpan las escuelas. Pero al mismo tiempo quieren que sus hijos reciban una educación formal, y de algún modo aceptan las restricciones que les impone la escolarización. Los proyectos laborales que promoví en varias escuelas con alumnos de quinto y sexto grado -su edad estaba entre los 11 y los 16 años-confirma el hecho de que la vida aldeana sedentaria representa una nueva forma de vida para ellos, y no simplemente una nueva organización del espacio. Los alumnos que entrevisté siempre hablaban de la vida de sus abuelos en términos negativos y con un sentido de privación. "Era un tiempo en que se vivía sin azúcar, sin arroz, sin ropa, sin zapatos, sin cucharas...". Cuando hablan de su vida, dicen: "ahora tenemos azúcar, tenemos arroz, tenemos mosquiteros y acero corrugado, tenemos machetes...". Ningún alumno me dijo que "sus abuelos tenían abundante carne de mono para comer, que se pintaban el cuerpo con tintes negros y rojos, que llevaban pendientes de balsa, o que las mujeres hacían ollas de barro..." o que "actualmente los monos son escasos, no sabemos los cantos tradicionales, los *meñera* se han extinguido". Además, identifican las viviendas tradicionales con los refugios temporales que construyen durante las vacaciones del año escolar cuando van de cacería y participan en expediciones de recolección. Ambas son *casas del monte*. Los dibujos de algunos alumnos reflejan la importancia que ellos dan al hecho de que sus casas de la aldea tienen cuartos separados para dormir. Esto estuvo muy claro en las explicaciones que me dieron mientras dibujaban, y posteriormente cuando presentaron los dibujos a toda la clase. Subrayaban el hecho de que antiguamente la gente no tenía ni cobijas ni mosquiteros. Tenían que vivir en la cocina día y noche, tenían frío a pesar del calor del fogón, y el humo les hacía toser.

Todo esto sugiere que los escolares perciben su vida como un compuesto de dos períodos contrastivos. Un período de vida civilizada y sedentaria en el que van a la escuela, experimentan la cultura ecuatoriana dentro del aula y aprenden lo que todo niño del país debe aprender. Y un período de actividades nómadas en la selva cuando están de vacaciones. Junto a los momentos de intimidad y privacía en sus hogares con sus familiares, los períodos de expediciones a la selva constituyen los lugares y momentos en que se socializan como "huaorani". Evidentemente los niños no me lo dijeron directamente, pero sí tienen una idea exacta de la nueva periodización de su vida. Cuando viven en la aldea con escuela, pernoctan en un dormitorio y pasan la mayor parte del día en la escuela. Cuando viven en la selva, "acampan", no suelen llevar cobijas, simplemente duermen bajo unas cuantas hojas de palmera cerca de la fogata. Es importante anotar que el espacio y el tiempo para su inculturación en la cultura huaorani es mínimo en comparación con el tiempo que pasan en el aprendizaje de la cultura nacional, un hecho sobre el cual reflexionaremos más en detalle en el siguiente capítulo.

En las aldeas la gente tiene actitudes positivas hacia la educación formal. Si no les gusta algo o se quejan por alguna circunstancia negativa, culpan al profesor, no a la institución. Los padres comparan **su** escuela (es **suya** tanto como de sus hijos) con las de otras aldeas, y generalmente concluyen que la suya es mucho mejor. Sin embargo, parece que las mujeres se quejan más que los hombres del trabajo extra que

conlleva la escuela. Algunas familias valorizan la escolarización más que otras, en especial los padres, que en su juventud fueron educados por el ILV: Incluso si no saben hablar español, toman la educación de sus hijos muy en serio, y les ayudan con las tareas. Esto no ocurre con los padres que hablan español fluidamente (porque han trabajado regularmente en las compañías petroleras) y no siempre se involucran en los estudios de sus hijos. Los padres que fueron educados por el ILV al parecer veneran los libros más que otros padres, aspecto que desarrollaré en el capítulo 7. Sólo en Dayuno la escuela lleva el suficiente tiempo para que los padres haya recibido educación en sus aulas. Como se mencionó en el capítulo 1 hay más adultos alfabetos en Dayuno que en otras aldeas. Además, algunos alfabetos de Dayuno -todos hombres- han vivido en Quito dos o tres años, mientras participaban en un entrenamiento especial para educadores indígenas bilingües. Estos hombres hablan español con sus hijos y practican la lectura y la escritura con ellos en casa. Además, su educación en español, que incluye un gran conocimiento de la sociedad nacional, contrasta con la educación religiosa en lengua vernácula que recibieron los que fueron capacitados por el ILV. Sin embargo, la gran mayoría de los padres contemporáneos no comparten la experiencia de la escuela con sus hijos. En suma, los niños aprenden entre ellos y no con sus padres.

En lo que tiene que ver con la gente mayor, los viejos no mantienen opiniones negativas sobre la educación y la escolarización. Básicamente la toman como otro aspecto de la vida de aldea sedentaria. Los ancianos a veces muestran interés en los mapas. Ocasionalmente, las personas mayores entran al aula a preguntarles algo (dónde han dejado la escopeta esta mañana, si hay más machetes, etc.) y se quedan por un momento, parados en una esquina, algo sorprendidos, antes de salir. Pero generalmente los padres nunca entran al aula, excepto para el servicio religioso y la asamblea comunal dominical. Para los niños, en consecuencia, la escuela también es un dominio estrictamente separado de la vida doméstica. Es su espacio social exclusivo, un espacio social que comparten con el maestro o los maestros.

A los niños les gusta por lo general ir a la escuela, especialmente a los más jóvenes. En la mañana los niños del mismo grupo de vecindad, pertencientes al mismo *nanicabo* o a dos *nanicaboiri* estrechamente relacionados (son hermanos y primos-dentro de la misma generación- y a veces sobrinos, nietos, tíos y tías), van juntos a la escuela sin que les acompañen los adultos. Algunos tienen que caminar algunas millas o ir en canoa. Pese a todo raras son las veces que faltan, excepto cuando están verdaderamente enfermos. Hay varias razones para esto: los profesores regañan a los niños y amenazan a los padres cuando los niños faltan a clases "sin buenas razones". Si llegan tarde, los envían de regreso a casa -una situación desagradable, sobre todo si viven en lugares bastante alejados.

Además, a los niños en edad escolar les gusta estar juntos, y se sienten sólos en casa en compañía de bebés y adultos. No se imaginan un día sin ir a la escuela -sin compartir con los compañeros-, para ellos sería un día sin libertad. En este sentido, perciben la escuela no sólo como una rutina inevitable sino también como algo que hacen juntos. Los padres están tranquilos con su compañerismo, que viene a ser una señal de paz. Si bien los padres de las bandas pre-contacto (véase mapa 6) siguen llamándose *huaca* (el otro con quien no se tiene relación) a pesar de sus lazos de afinidad y los vínculos consanguíneos con los jóvenes, sus hijos, que nunca se refieren a los miembros de la aldea con el calificativo antedicho (*huaca*, acusativo singular de *hua*, otro), nunca categorizarían a los niños de la aldea *huarani* ("otros no relacionados"). En las aldeas, por el contrario, los niños me dijeron que la gente de otro grupo de vecindad (incluyendo sus hijos) eran *huarani*.

Las aldeas que no tienen escuela usualmente lo han preferido así. No hay escuela porque los habitantes de la aldea no quieren una pista de aterrizaje, y tampoco quieren vivir con forasteros permanentemente (en una aldea la gente me dijo que todos los profesores eran "comunistas" u holgazanes, de manera que preferían no tener ninguna escuela). Hasta donde conozco debido a la escolarización se han dividido tres aldeas. El primer asentamiento del Río Curaray (Golondrina

cocha) se dividió a mediados de los ochenta, después de unos meses de escolarización. Una sección permaneció con el profesor en el Río Curaray, mientras que la otra se trasladó al Río Nashino y formó Huamono. Damuintaro también se dividió por motivo de la escolarización, pese a que en este caso hay una clara fisión en las líneas de hermanos (véase mapa 4). En cuanto a Dayuno ya he descrito la fisión causada por un conflicto de autoridad entre la "jefa" y el profesor.

5.3 La esfera pública

5.3.1. La esfera moderna

Muchas veces las escuelas son las únicas construcciones de planchas de madera con techo de zinc. A veces hasta tienen piso de hormigón. Se construyen con el trabajo de todos los aldeanos, pero bajo la supervisión de "especialistas" que suelen ser familiares del profesor. La escuela generalmente es la única construcción pública de la aldea, y el terreno en donde se levanta está en posesión legal del Ministerio de Educación[1].

La escuela es la depositaria de todo lo moderno y preciado en la aldea. Allí se encuentra la radio, mediante la cual se establece contacto con el servicio aéreo de ambulancia y se pide abastecimiento de medicinas. Además de las aulas, tiene una bodega y una oficina para el director. La primera contiene las posesiones colectivas de la comunidad de la aldea, todas donaciones de diversas instituciones (carretillas, palas, martillos, clavos, machetes, piedras de moler, sandalias plásticas pasta de dientes, etc). En la oficina del director de la escuela se hallan valiosas ayudas didácticas como un globo terráqueo, varios mapas, reglas, trofeos, libros, cuadernos, lápices, crayones, formularios para certificados de nacimiento y cédulas. Algunas escuelas tienen agua corriente, duchas y baños. Los comedores escolares tienen todos los implementos apropiados para la cocina: grandes ollas de aluminio, cucharas para servir, cucharones, cernidores, y platos para comer como "gente civilizada".

Por lo común hay una gran plantación detrás de la escuela, donde se cultivan vegetales y frutas poco conocidos aparte de la yuca y el plátano. La pista aérea, el campo de juego, y los caminos se mantienen limpios con regularidad, escarbando y cortando el césped. Como en el resto del país, una larga asta donde se iza la bandera ecuatoriana todos los lunes por la mañana se halla frente a la entrada principal. Allí es donde los escolares se reúnen cada mañana y esperan a que suene la campana.

Puesto que los profesores viven en la escuela -o cerca de ella- el recinto escolar (que de ahora en adelante llamaré "la esfera pública") es el escenario de sus ocupaciones privadas y sus actividades sociales. El movimiento empieza alrededor de las 5: 30 a.m., cuando los profesores se levantan, se arreglan y toman el desayuno. A las siete de la mañana se reportan por radio a Shell-Mera, la base de aviación (cerca del Puyo, véase mapa 6). Para entonces algunos huaorani -adultos y niños- se han reunido en el campo de juegos, y escuchan el pronóstico del tiempo, los reportes de los profesores de otras aldeas, y los planes de vuelo para ese día. Los niños llegan en grupos, conversan y observan a los profesores que se preparan hasta que "suene la campana" -que consiste en dos piezas macizas de metal, que se encuentran en pozos de perforación abandonados.

Los adultos por lo general se van antes de que los niños se reúnan, con excepción de los que están asignados a la cocina. Mientras la escuela se abra todos los días de trabajo, empiece a tiempo, y los niños estén ocupados en las aulas, los padres están satisfechos. Los adultos no se quedan hasta el final del día (2:30 p.m. o 3:30 p.m.), pero cuando termina, vienen a conversar, traen cultivos del huerto a los profesores -en raras ocasiones-, o les piden medicinas, herramientas u otros artículos almacenados en la bodega. Los profesores suelen pasar algunas horas jugando voley con los alumnos mayores o los adultos jóvenes -principalmente varones- que vienen a la escuela "para el deporte". A veces, después de haber hecho los preparativos para el día siguiente

y las correcciones, tocan la guitarra o escuchan música en sus radiocaseteras, mientras algunos jóvenes escuchan con atención. Siempre que aterriza una avioneta, la mayoría de los habitantes de la aldea corre a la pista y permanece allí mucho tiempo después de que el aeroplano se ha ido. Es sólo con la puesta del sol a las seis de la tarde, que el complejo escolar finalmente queda vacío hasta la mañana siguiente. Durante el fin de semana el movimiento es mayor, porque los adultos vienen a las mingas (por lo general los días sábados), las asambleas de la aldea y a los servicios religiosos dominicales. Una o dos veces al año los festivales escolares y los campeonatos deportivos llenan de vida al complejo escolar. Esta reseña etnográfica muestra, por lo tanto, que la escuela constituye la realidad física de la esfera pública.

Durante las vacaciones y cada vez que se suspenden las clases[2], el complejo escolar permanece desierto. Puesto que la escuela es el centro de la vida aldeana tanto para los niños como para los padres, cuando está cerrada, la vida social termina porque las familias pasan el período de vacaciones en sus campamentos veraniegos independientes, lejos de la aldea. Además, el manejo del espacio en las aldeas con escuela ilustra que el complejo escolar -la esfera pública- representa la victoria de la "cultura" sobre la "naturaleza".

Algunas ideas que juntas definen la esfera pública se combinan por consiguiente en la conceptualización de la instrucción formal como la fuente de cultura, sedentarización, "urbanización" y contacto con personas fuera de la etnia. Antes de iniciar la discusión es importante recordar que los Huaorani experimentaron primero la "victoria de la cultura sobre la naturaleza" durante la era-ILV, y en especial durante el tiempo en que la estación misionera estuvo en el río Tihueno[3]. Pero una comparación entre las aldeas con escuela y las aldeas sin ella demuestra que sin la presencia permanente de los forasteros, una esfera pública no puede constituirse y el sedentarismo, que los Huaorani identifican con los requerimientos de la escolarización, tampoco puede convertirse en el estilo de vida principal. Si bien los Huaorani han ex-

perimentado un distanciamiento progresivo del hábitat interfluvial (y de los modos de vida que se identifican con la selva) desde su contacto con el ILV, no lo ven como el camino irreversible a la "cultura", o en sus palabras, a la "civilización", a menos que vivan en aldeas con escuela. La gente que vive en las aldeas con escuela dice: "Ahora somos civilizados, nuestros hijos van a la escuela". De esta manera se representan a sí mismos como personas que viven en aldeas -y no en la selva-, y ven en la esfera pública creada por la escuela el paso del "salvajismo" a la "civilización". Ya he explicado en la introducción que tradicionalmente la "civilización" estuvo asociada con la adaptación ribereña y el Cristianismo. Hoy en día es la educación escolar (que a menudo se la asocia con una cierta fe religiosa como sucedió durante los programas de alfabetización del ILV), lo que hace de los Huaorani "gente civilizada", es decir, "gente cultivada". Para resumir, la comunidad de la aldea se civiliza cuando se escolariza. Para ser escolarizados los habitantes de la aldea -adultos y niños- tienen que vivir cerca de la escuela, no ir a la selva, y ensayar los buenos modales que los profesores les enseñan todos los días. La esfera pública no puede existir sin profesores, y cuando la escuela se cierra, la gente regresa a la selva y la aldea desaparece.

5.3.2. *El centro de la aldea*

Como he empezado a demostrar, las aldeas existen simbólicamente por y para la escuela. El recinto escolar se halla en el centro de la aldea, siempre a un lado de la pista de aterrizaje -que también es campo de fútbol. Al hablar del "centro", me estoy refiriendo más a una noción abstracta que geográfica. Las aldeas no tienen fronteras físicas bien definidas porque las casas se trasladan con regularidad y se abren nuevos huertos constantemente. Sin embargo, la gente se traslada más o menos simultáneamente, de modo que sus posiciones relativas y, en particular, la relación espacial entre los grupos de vecindad, permanece constante -excepto cuando nacen disputas y fisiones. De esta manera toda la aldea se desplaza lentamente a través de la selva a lo largo de

los años pero el recinto escolar sigue como punto de referencia. Es el centro relativo en relación al cual la gente construye nuevas viviendas y cultiva nuevos huertos. La pista de aterrizaje es un nuevo factor que influye en este movimiento. Usualmente es el *nanicabo* fundador el que habita más cerca de la pista de aterrizaje, a veces con algunos aliados *huarani*. Sin embargo, esta proximidad es totalmente relativa; varía de casas que están en el borde de la larga y angosta franja -la pista de aterrizaje- a casas que están a media milla del lugar, detrás de un bosque. Pero en todo caso la familia fundadora es la que está más cerca de la pista de aterrizaje, y por lo general de la escuela. Todo esto sugiere que, según la tradición, una persona madura influyente y casada se mueve a una área específica y se asienta en ella con su cónyuge y sus familiares (sus seguidores de ambos sexos) en el territorio que estuvo habitado anteriormente por sus abuelos. En el pasado los dos conyuges, usualmente primos cruzados, tenían los mismos abuelos, y ambos regresaban con toda legitimidad a la tierra de ellos. Sin embargo, en los tiempos actuales, caracterizados por numerosos matrimonios entre *huarani*, parece que las aldeas han sido fundadas más por mujeres que por hombres (esta vale para los Guiquetairi y los Piyemoiri anteriores al contacto, véase mapa 6).

Por algunos meses me fue difícil saber si los Huaorani consideraban la escuela, el *nanicabo* fundador o la pista de aterrizaje como el centro de las aldeas con escuela. Sin embargo, sus comentarios sobre la escolarización y las decisiones que toman cuando una aldea se divide muestran claramente que la escuela es el referente último, el centro real. La pista de aterrizaje no opera a menos que haya una escuela, y los miembros fundadores de la aldea pierden todo su poder cuando no concuerdan con las autoridades escolares. La dificultad de construir una buena pista de aterrizaje es doble. Por un lado, el trabajo es duro, y requiere la cooperación de numerosos aldeanos. Por otro lado, no son muchos los terrenos que son al mismo tiempo planos, largos y bien orientados. En consecuencia, las pistas de aterrizaje hacen más sedentaria a la gente que las quiere.

Padre e hijo
(foto de John Wright)



Quehueire Ono 1993:
Niños en la escuela



Por consiguiente, cuando los grupos de vecindad se mueven a nuevas ubicaciones, eligen sitios desde los que se puede llegar directamente a la escuela y a la pista. En otras palabras, la escuela y la pista de aterrizaje siguen más o menos equidistantes en relación a todos los grupos de vecindad, constituyen el centro de la aldea y ligan a dichos grupos. La figura, que representa el mapa ideal de Quehueire-ono según lo dibujó un joven huaorani alfabeto -padre de dos niños- ilustra la concepción de una aldea ideal con la escuela en el centro y todas las casas a cada lado de la pista. Esta concepción ideal la promueven aquellos a quienes les gustaría tener agua corriente y electricidad instalada en el hogar (véase fig.). También los profesores comparten este ideal; se quejan de que los niños viven demasiado lejos e incentivan mucho a los padres a que construyan sus casas cerca de la escuela. La mayoría de los padres están en contra de este arreglo porque no quieren vivir demasiado cerca de los que no pertenecen a su grupo de vecindad por las razones examinadas en el capítulo 3.

Comparar las vistas aéreas de algunas aldeas escolares con aquellas de aldeas no–escolares es un ejercicio revelador. El contraste entre las grandes extensiones de pastos y huertos cultivados que caracterizan a las aldeas con escuela, y las aldeas donde las casas y los huertos no son más que enclaves en el bosque, es realmente sorprendente. Dos ejemplos aclaran esta afirmación. La figura 9 representa el plano de Dayuno con la localización de las diferentes casas en relación con la escuela durante el año académico (fig. 9-a), y una vez cerrada la escuela para el verano (fig. 9-b). La figura 8 muestra la aldea de Quehueire-ono (véase mapa 7), el sitio donde el 60% de los antiguos habitantes de Dayuno construyeron una nueva aldea (fig. 8-a) y el plano de la aldea tal como sería -de acuerdo a los residentes- si tuviera escuela y pista de aterrizaje (fig 8-b). Estos cuadros muestran una clara correlación entre las escuelas, el hábitat nucleado, los sitios fijos de las casas y la deforestación de las tierras centrales.

Esta correlación se confirma en la figura 10, que muestra el asentamiento de Quihuaro (fig. 10-a) y cómo se vería una vez que se

instale agua corriente y electricidad (fig. 10-b). Este mapa fue trazado en el pizarrón por un líder durante una asamblea de la asociación de padres de familia y maestros. El Director Provincial de Educación del Puyo le había hecho firmar un papel en donde declaraba que la comunidad se oponía al programa bilingüe. A cambio las autoridades provinciales habían prometido instalar agua corriente y electricidad en Quihuaro antes de que termine el año lectivo. La asamblea de padres de familia y maestros fue verdaderamente instructiva porque los habitantes de la aldea se deleitaban con tales amenidades modernas, al tiempo que mostraban cierta preocupación por la idea de tener que vivir juntos a lo largo de la pista de aterrizaje. Durante la discusión empezaron a preguntarse acerca de las ventajas de la luz eléctrica y el agua corriente, y más de uno subrayó los inconvenientes que estos mejoramientos tendrían para su vida cotidiana.

Este ejemplo ilustra el grado en que los temas educativos están relacionados con asuntos más amplios del desarrollo socio-económico. También muestra que los modelos culturales importados de la sociedad nacional pueden socavar la continuidad social huaorani si se adoptan. Los Huaorani conocen bien las restricciones y obligaciones creadas por la modernidad. En Quihuaro los habitantes se encontraban en el dilema de optar por los servicios modernos o por una organización social estructurada según los principios del *nanicabo*. No hay duda de que las escuelas introducen nuevas concepciones acerca del medio ambiente y la socialidad. Estas concepciones se pueden resumir como la "urbanización de la selva". El propósito es eliminar de las aldeas todos los restos de selva que se consideran espacios no-humanos. Tal perspectiva de la selva se opone por completo a la comprensión cultural que los Huaorani tienen de ella. Además, se opone a sus valores sociales como lo demuestra el ejemplo siguiente.

En una aldea con escuela el maestro obtuvo del gobierno provincial la construcción de un tanque de agua -en lo alto de una colina a varias millas de la escuela- y la instalación de agua corriente para todas las casas que estaban cerca de la escuela. Para las casas localizadas lejos de los arroyos fueron muy útiles las tuberías de agua. Sin embargo, el sistema exigía un mantenimiento constante y reparaciones frecuentes porque el filtro se obstruía con la grava. Sin embargo, el profesor tenía que limpiarlo por su cuenta (los habitantes me dijeron que era "su sistema"), o pedir a alguien que lo hiciera como un favor personal. Cuando el profesor se cansó de su responsabilidad, no hubo agua corriente, y sin embargo nadie parecía molesto, excepto él. La gente simplemente caminaba hasta los arroyos para traer agua o recogía agua de lluvia en grandes recipientes traídos de los campos petroleros. Este ejemplo prueba que sin la escuela y el maestro los *nanicaboiri* no están listos a cooperar. Los grupos de vecindad siguen siendo independientes y autónomos, y si no fuera por la escuela -a donde todos enviaban a sus hijos- retornarían rápidamente al modelo residencial de la aldea simple, sin centro alguno.

La vida sedentaria resulta de la práctica diaria de enviar a los niños a la escuela, así lo demuestra el hecho de que los grupos domésticos aislados que viven por su cuenta en lo profundo de la selva -los asentamientos sociales más cercanos a la organización social anterior al contacto- se pueden encontrar en la vecindad de aldeas con escuela. Estos *nanicaboiri* se centran en torno a una persona mayor o a una pareja de ancianos, que suelen tener hermanos e hijos casados que viven en aldeas con escuela. Estos "tradicionalistas" rara vez van a las aldeas, y cuando lo hacen se dirigen directamente a la casa de sus parientes, evitando la escuela y la pista de aterrizaje. Además, sólo los parientes propios vienen a visitarlos. Aunque nunca vienen a la aldea para asistir o participar en actividades tales como los festivales escolares, reuniones de la asociación de padres de familia y profesores, o asambleas religiosas, los maestros los cuentan como miembros de la aldea. Sin embargo, para mis informantes sólo las familias con niños en edad escolar que viven cerca de la escuela se cuentan como miembros de la aldea escolar.

Al ser el centro de la aldea, el complejo escolar no es un lugar de vivienda -excepto para los profesores- sino un lugar de reunión. Y esa

es otra razón para decir que la escuela se encuentra en el centro de la vida de la aldea. Físicamente, la escuela esta en el cruce de la mayor parte de caminos, de modo que los habitantes rara vez tienen un día sin pasar por la escuela. En vez de hacerse visitas mutuas la gente que pertenece a los diferentes grupos de vecindad se encuentra con más probabilidad frente a la escuela o en el campo de fútbol. Esta es una de las razones por la cual las aldeas sin escuela no son en realidad aldeas; no tienen una área pública, un espacio donde las personas se encuentran como miembros de la misma aldea, sin considerar las relaciones de parentesco. Las aldeas que no tienen escuela son asentamientos y representan un agregado de nexos endógamos anteriores y su unidad fluctúa de acuerdo a la pertenencia a los *nanicaboiri* y las alianzas entre ellos. Las aldeas escolares, por otra parte, son aldeas legítimas, son un lugar, un nombre y una tradición con la cual los aldeanos se identifican sin problema.

5.4. El Curriculum abierto: convertirse en un ser civilizado

5.4.1. Aprender buenas maneras de los libros

En la sección anterior he mostrado que la escuela, se encuentra en el centro de la aldea, y simboliza la cultura nacional que para los Huaorani equivale a la "conducta civilizada". Los maestros, reconocidos por los habitantes de la aldea como los modelos de conducta civilizada, poseen conocimiento y cultura, definen lo que es correcto e incorrecto, lo que es apropiado y estético. En consecuencia, su autoridad social también es una autoridad cultural y moral.

Los maestros tienen mucha ropa y se cambian con frecuencia a lo largo del día. En la mañana se ponen sus calentadores nuevos, su camiseta y sus zapatillas deportivas para ir a la escuela. Llevan muchas llaves -de la casa, la oficina, las aulas y la bodega- y un silbato en una cadena que se cuelgan en el cuello. Se humedecen y peinan el cabello, caminan pausadamente dando pasos firmes, llevan libros bajo el brazo. Cuando termina la escuela, se ponen pantalonetas para jugar fútbol o

voley, o simplemente se quedan en su habitación corrigiendo cuadernos, calificando pruebas y preparando las lecciones para el día siguiente. Toda la tarde hasta altas horas de la noche las actividades del profesor son observadas: la manera en que cocina, en que come, en que lee, en que escucha la radio, la forma en que se lava los dientes. Los maestros pertenecen totalmente a la esfera pública, y están enseñando, incluso en sus actividades más mundanas.

Si los maestros modelan constantemente la conducta civilizada de toda la comunidad al vivir en la aldea, también lo hacen en la escuela como parte del currículum elemental en ciencias naturales y cívica, y como un tópico en las acciones comunitarias. De acuerdo al currículum nacional las clases de todos los niveles tienen que recibir tres horas de instrucción en estudios sociales y cívica, y dos horas en ciencias naturales. De primero a sexto grado los temas son los mismos, pero las explicaciones se van haciendo más complejas. La lecciones típicas se titulan: "El niño como miembro de la sociedad", "la cooperación y la solidaridad", "el principio de la autoridad", "los símbolos de nuestra patria", "la higiene de los órganos respiratorios", "la nutrición y la salud". Los estudios sociales en el currículum nacional para quinto y sexto grado contienen menos cívica y más geografía humana (la Tierra, la geografía de Sudamérica, la organización política de Sudamérica, los Estados Unidos, etc.) e historia (la "Real Audiencia de Quito", la cultura colonial, los héroes de la independiencia nacional, etc.) Sin embargo, para los Huaorani la educación cívica rara vez va más allá del conocimiento básico, del himno nacional y los emblemas nacionales, ya que, como me dijo un profesor, "si apenas entienden lo que es el Ecuador ¿cómo pueden aprender acerca del continente?"

El tema persistente de estas lecciones (me estoy refiriendo aquí a los textos que encontré en las aulas) es que uno debe tener el cuerpo bien entrenado y alimentado para servir a la nación. Se hace hincapié en los músculos, en la necesidad de hacer ejercicio (deporte), y comer los alimentos adecuados -una dieta balanceada en proteínas, carbohi-

dratos, vitaminas y sales minerales. Un texto de quinto grado explica por ejemplo que: "los alimentos ricos en proteínas como la leche, los huevos, el jamón, las nueces y las lentejas hacen músculos poderosos. Si quieres llegar a ser fuerte y musculoso, tienes que comer alimentos ricos en proteínas todos los días". Está por demás decir que los Huaorani no pueden comer diariamente estos alimentos, pero no aprenden en la escuela que su dieta de frutas de palmera y carne es rica en proteínas.

El Ministerio de Salud envía a todas las escuelas grandes afiches que promocionan campañas de vacunación, prevención de enfermedades dentales, y malaria. Estos carteles se usan para las lecciones.

La salud y la limpieza se presentan como una responsabilidad para con la nación, porque son los signos más claros de "buena educación". Un libro que enumera "las responsabilidades del niño", dice: "Tú eres parte de la sociedad, parte de tu familia, de tu escuela, de tu aldea; es por eso que siempre tienes que buscar la armonía y la paz en tus relaciones con los demás. De esta manera contribuirás a hacer un mundo mejor. Respeta y ama a tus padres. Sé generoso con tus hermanos menores. Escucha el consejo de tus padres y tus profesores, porque ellos quieren tu bien. En casa saluda a tus familiares, mantén en orden los útiles escolares, no hagas ruido mientras comes, comparte tus juguetes y ayuda a tus padres. En la escuela debes ser muy educado con tus profesores y compañeros, ama y respeta a tu profesor como si fuera tu padre, levanta la mano cuando quieras hablar. Vístete con pulcritud si quieres ganarte la simpatía de los demás. Siempre debes ser muy aseado y no arrojar papeles al suelo. Hay días muy especiales para el país, que los celebramos con fervor y patriotismo. Estas celebraciones despiertan nuestro sentimiento nacional y nos dan el estímulo para ser mejores cada día, siguiendo el camino de nuestros ilustres ancestros. Cuando escuchas el himno nacional tienes que permanecer tranquilo y en silencio hasta la última palabra". (*Pastaza, mi lugar natal*, Consejo Provincial, 1988).

Otro texto comenta: "Hay ocasiones en las que tienes que asistir a eventos oficiales, estar rodeado de gente, y además ser el centro de la atención...Tienes que mostrar educación y venir bien aseado con jabón, con el cabello peinado, y con las ropas planchadas...no debes masticar goma de mascar, etc." Otra relación entre el servicio a la nación y la salud física se ofrece durante los campeonatos deportivos, cuando se hace que los niños compitan no sólo por sus escuelas respectivas sino también por la fama y el orgullo de su país.

La higiene, la cortesía y el civismo también son temas persistentes en el estudio del "idioma nacional", es decir, del vocabulario, los textos de lectura y los ejercicios de gramática. Las historias que se encuentran en los textos básicos casi siempre hablan de la vida familiar. Las madres y las niñas pequeñas limpian la casa, los niños se bañan, se cepillan los dientes y los doctores previenen a la gente de pestes infecciosas (moscas, cucarachas, ratas, piojos, etc.).

Mi propuesta es que este aprendizaje académico no tendría muchos efectos en los niños si no fuera reforzado por los hábitos creados por las rutinas escolares. Durante los seis o siete años de educación primaria, los niños pasan la mitad del día en la escuela (según la ley, 159 días del calendario), y están expuestos a un esquema de socialización altamente repetitivo. Su percepción de lo que son los buenos modales, y de cómo la salud y la higiene se aplican al cuerpo, o su sentido de ser ecuatorianos, están todos estructurados de acuerdo al conocimiento práctico que proviene de la experiencia de la transformación física que experimentan todos los días en su calidad de alumnos.

5.4.2. *La práctica de ser civilizado*

Tanto para los niños escolares como para los profesores ("que no son vagos y se levantan antes de que salga el sol") el día empieza cuando el cielo todavía está oscuro a las 5: 30 a.m.. En realidad ésa es la hora en que la mayoría de la gente se despierta, dondequiera que viva. En grupos de dos o tres van al "retrete" (suele haber uno por cada *nanica-*

bo) junto a los primeros huertos de yuca. Mientras un adulto prepara el desayuno, los niños de la casa alistan sus útiles escolares. En algunas casas, no es necesariamente la madre, sino el padre o una hermana o hermano mayor (casado o soltero) que prepara para todos la sopa de plátano (*pëënë tepè*). Cuando las compañías petroleras han entregado alimentos, el desayuno consiste en mazamorra dulce o arroz con café.

Los niños hacen sus tareas mientras se prepara el desayuno. Leen a la luz de la vela que se utilizó para prender el fuego. Todos los días tienen un deber de lectura y escritura, y de vez en cuando, ejercicios que hacer en casa. No son muchos los niños que hacen los ejercicios escritos, pero la mayoría lee los pasajes de los textos en voz alta y pausada. Todos leen juntos en un taburete o una hamaca.

Luego se ponen el uniforme. Los uniformes son proporcionados por la misión evangélica, al igual que los textos, lápices y mochilas. Cuando los misioneros vienen a entregar estos materiales, dos veces al año, hablan de la disciplina, el orden, y el orgullo que los niños deben sentir en la escuela. Los niños tienen que recitar individualmente versos del Nuevo Testamento (en español). En estas visitas semestrales los profesores no pierden la oportunidad de recordar a los niños que son ciudadanos ecuatorianos, y que deben tener limpios e impecables sus uniformes por respeto a la escuela y al Ecuador, su tierra natal.

En las ciudades todas las escuelas tienen un uniforme distintivo, y uno especial para la ceremonias, desfiles y los días lunes por la mañana, cuando se iza la bandera del Ecuador y se canta el himno nacional. En el territorio huaorani todas las escuelas que pertenecen a la provincia de Pastaza (es decir, todas las escuelas excepto Dayuno, la más antigua, que pertenece a la provincia del Napo y tiene un uniforme diferente) tienen el uniforme azul claro, niños y niñas llevan camisa azul; las faldas son de color azul y blanco, en tanto que los niños utilizan pantalones de jean estilo americano. La tela es tan dura y tan buena que incluso después de haber usado la prenda durante seis meses, los uniformes todavía parecen uniformes -no andrajos. Si para los

maestros y los misioneros los uniformes son un signo de progreso, desarrollo y riqueza nacional -o de la gloria de Dios-, para los niños representan sus mejores atuendos. Los alumnos que asisten a clases sin el uniforme puesto o con uniformes sucios, son enviados de regreso a casa. Pero los maestros también advierten a los niños que no se pongan los uniformes fuera de las horas de clase. Los uniformes son para asistir a la escuela. Es preciso tratarlos con mucho cuidado. Deben merecerlos y para ello los niños tienen que aprender pasajes bíblicos y recitarlos bien dos veces al año. Si por un lado la asistencia escolar y el uso del uniforme son signos de integración nacional y desarrollo, por otro, son también signos de un orgullo ligeramente diferente para los niños huaorani.

Durante mis visitas a las aldeas con escuela dormí en diferentes casas y observé a muchos niños alistarse para la escuela. Les vi ponerse sus uniformes o simplemente sacudirlos después de dormir con la ropa puesta. Los niños están felices con sus uniformes y los llevan puestos casi todo el tiempo. Los uniformes les pertenecen, les gustan y no entienden por qué sólo deben llevarlos en ciertas horas del día y determinados días de la semana. Quieren que su imagen creada a través de la escuela sea una imagen permanente también durante el sueño, de modo que algunos alumnos duermen con el uniforme puesto.

Los niños no ven con claridad la relación existente entre tener un uniforme y recitar pasajes bíblicos. Ellos saben que los uniformes son un regalo de *Nemo guirinani* (los parientes y amigos de la antigua misionera del ILV, Rachel Saint), y que uno tiene que creer en Dios para vivir bien, pero aprenden los pasajes con la misma inconsciencia con la que tratan todas las actividades escolares. Además están orgullosos de su uniforme porque los niños quichuas de las aldeas cercanas no tienen uniformes tan buenos como los suyos. Los Quichuas se sienten superiores a los Huaorani, pero los alumnos quichuas sólo tienen una camisa blanca con el nombre de su escuela escrito en ella[4].

Después del desayuno los escolares corren apresurados por el bosque y las plantaciones de yuca y plátano con dirección a la escuela. Algunos vienen desde muy lejos y llegan con las piernas llenas de lodo, por ello se quitan la tierra con el agua de los charcos antes de volver a ponerse el uniforme de la escuela. Una vez que se han transformado de muchachos de la selva en niños y niñas de la escuela, se van tímidamente al baño y se peinan con agua frente al lavabo. Esta escena se repite todos los días de la semana. Los días domingos son los adultos quienes pasan por el ritual civilizatorio mientras esperan con sus hijos el oficio religioso, que por lo general se celebra en el aula. Las mujeres se ponen su vestido nuevo cuando cruzan el último bosquecillo antes de llegar a la aldea. Hombres y mujeres se limpian los pies en los charcos y se ponen sandalias de plástico o zapatillas deportivas. La mujeres tienen el cabello largo, por lo general recogido en colas, y los hombres el pelo corto. A veces cuando van al pueblo las mujeres se hacen la permanente. Sólo unos pocos ancianos llevan todavía el corte de pelo tradicional de los Huaorani, ahora estigmatizado en la parte occidental del territorio como "Corte Cononaco".

Después de haberse peinado con agua, lavado las piernas, los pies y las manos con jabón, los niños se forman frente a la bandera. Cuando suena la campana, todos tienen que estar "formados" según la edad y el sexo. Por diez minutos o más se mueven de acuerdo a las órdenes del profesor principal: "vista a la izquierda, vista a la derecha, brazos arriba, brazos abajo, dos pasos a la derecha". Al entrar a las aulas se dirigen a los anaqueles, donde están los cepillos dentales, las tazas plásticas y la pasta de dientes, en lugares específicos señalados con su nombre. Las labores escolares no empiezan antes de esta última limpieza (bucal)[5].

Esta obsesión por la limpieza es muy importante ya que al parecer implica que los Huaorani son sucios por tradición. Pero no es así. En su propio contexto cultural, se preocupan del cuidado corporal en el ambiente de la selva mientras van de cacería o recolección. Cuando caminan por la selva y encuentran raíces, hojas, cortezas o nueces, las utilizan para limpiarse el cabello, cuidarse los dientes y fortificarlos, o para aliviar las picaduras de insectos. Van desnudos y se lavan el sudor en cada arroyo que encuentran, a veces con hierbas jabonosas que crecen en las orillas. Raras veces andan sucios de lodo, evitan los pantanos y caminan por los bordes de las colinas. Las aldeas actuales están localizadas en planicies fluviales donde los caminos son extremadamente lodosos, en especial cuando hay una escuela, porque durante todo el día se transitan continuamente.

Además, fuera de las aldeas escolares pasan muchas horas diarias en un contacto físico directo. Una de sus actividades sociales más importantes es inspeccionar cuidadosamente el cuerpo del otro para quitar espinas, astillas, o larvas de insectos que se han instalado en la piel. Como ya vimos, el acto de compartir va más alla de comer el mismo alimento. El compartir también es una expresión del cuidado y el cariño, y se expresa también en el ayuno común. Cuando los miembros del *nanicabo* están enfermos, todos observan las mismas restricciones alimenticias que el enfermo, de modo que la salud se recupera a través de un esfuerzo curativo compartido y colectivo.

La escuela, por el contrario, y por extensión la esfera pública que ella crea a su alrededor, promueve una forma de higiene basada en el distanciamiento físico. El uso de medicinas, administradas básicamente por el profesor en forma de inyecciones intramusculares, protegen a la gente de dolencias e incomodidades a nivel individual. La curación es como la enseñanza: sólo hay un especialista en la comunidad -alguien fuera de la etnia-, que actúa sobre los individuos necesitados. Por consiguiente, la relación no se basa en el reparto sino en el poder. El único contacto corporal -de cierto tipo- promovido por la escuela son los deportes. Por lo demás hay un gran énfasis en la auto-restricción y la disciplina militarizada como en todo ambiente escolar. El saneamiento de la escuela es tan importante como la limpieza del cuerpo. De la misma manera que el día escolar empieza con rituales de hi-

giene[6], acaba con actividades de limpieza y arreglo. La niñas siempre están a cargo de barrer y lavar el piso. Los niños y las niñas retiran las sillas y regresan al anaquel los papeles, cuadernos y textos.

El cuidado del cuerpo -la limpieza, la higiene, la salud, la vestimenta- indudablemente son una área primordial de la instrucción escolar. ¿Pero cómo opera esta intervención? Como se comentó anteriormente, la mayoría de los estudios en sociología de la educación, inspirados en las ideas de Althusser, se han ocupado en probar la naturaleza ideológica de la escolarización y sus efectos en los estudiantes de diferentes orígenes sociales. Para estos autores la ideología cobija a toda la institución, desde la transmisión explícita del conocimiento del currículum, pasando por las relaciones que el maestro establece dentro del aula y la pedagogía que practica, hasta las formas de aprendizaje. De acuerdo con estos autores, las instituciones escolares que operan a través de la ideología, reproducen las estructuras y las desigualdades sociales que forman la base de los estados burgueses. A esta función ideológica se llama "currículum subyacente"[7].

Las anteriores descripciones etnográficas no pueden servir para ilustrar el concepto de "currículum subyacente" por la simple razón de que la tarea civilizatoria de la escuela está declarada abiertamente, incluso en el mismo currículum. Además, los Huaorani pasan activamente por rituales de higiene y están deseosos de hacer ejercicios militares matutinos como parte de su transformación en "gente civilizada". Claro que podríamos decir que la definición escolar de la civilización es "ideológica"; en este sentido no hay necesidad de ponerse uniforme para ir a la escuela, o lavarse los dientes antes de aprender a leer y escribir, pero esto va más allá de la cuestión que nos ocupa. Más bien la pregunta es ¿"cómo los niños Huaorani se "civilizan"?, ¿qué es lo que hay en su experiencia escolar que les está transformando en niños y niñas "civilizados", en pequeños ecuatorianos? La respuesta indudablemente es la adquisición de un nuevo *hábitus*, un sistema de disposiciones nuevas por el cual no sólo perciben sus cuerpos de manera diferente sino que actúan sobre el mundo de manera diferente. Como lo

predijo Bourdieu, estas nuevas disposiciones se desarrollan en las prácticas cotidianas y se forman por las experiencias escolares. Sin embargo, estas prácticas diarias tienen que ser consideradas en el contexto del papel que tienen los profesores como modelos, y de las lecciones escolares sobre el cuidado y la salud corporal a través de las cuales adquieren una relevancia adicional.

5.5. En el hogar, la esfera íntima

El contraste entre el estilo huaorani y el estilo escolar de presentar el propio cuerpo es tan grande que sería en sí mismo el tema de todo un capítulo. Cuando están en casa los Huaorani que viven en las aldeas con escuela no se ven diferentes de aquellos que no viven en dichas aldeas. Los hombres no llevan más que pantalonetas y las mujeres sólo bragas. Cuando participan en una comida comunal, se reúnen en torno a la olla y comen en un grupo cerrado. Incluso en las casas que tienen bancas y mesas, la gente utiliza las hamacas y las cocinas suelen estar en el suelo. El piso está lleno de hojas de chambira, nueces selváticas y frutas, mascotas, monos y guacamayos. Los niños preparan bananos asados cuando tienen hambre, y ayudan a sus padres en las faenas domésticas. Se mueven con libertad de una casa a otra dentro del grupo de vecindad. En la intimidad del hogar los niños se sacan la ropa si quieren. Pueden pasar horas meciéndose en una hamaca o debajo de una manta acariciándose mutuamente. En otros casos se sientan junto a los adultos, que están ocupados alrededor del fogón. Toman lo que necesitan sin pedirlo. Si necesitan algo que no pueden conseguir solos, piden ayuda a un hermano mayor o a un adulto. Cuando no tienen éxito, gritan e inmediatamente consiguen lo que quieren. A menudo se les pide que hagan algún favor o traigan algo. Si están de buen humor, responden positivamente al pedido, de lo contrario, simplemente no contestan y no reciben ninguna sanción por ello. Los principios que están detras de esto son la autonomía personal y la máxima relajación. No se imparten órdenes y son pocos los pedidos. Nadie puede estar afligido o apenado.

Los Huaorani se relacionan con el cuerpo de una manera muy relajada, buscando el placer y evitando el dolor. Estar acostados en sus hamacas es para ellos la mejor expresión de la comodidad física. Cuando lo quieren, son capaces de soportar grandes tensiones físicas como el transporte de cestos que pesan aproximadamente el 60% de su peso corporal a lo largo de veinte millas. Sin embargo, nunca sienten orgullo alguno de ello y se quejan abiertamente de las durezas físicas que sufren. El comportamiento físico de los niños menores no está restringido de manera alguna. La única cosa a la que en verdad están obligados es a caminar en el bosque cuando sus padres no pueden llevarlos. Lloran por la molestia que ello les causa, pero se atienen a la circunstancia sin ninguna otra forma de protesta. Entienden que quedarse atrás no es una alternativa verdadera.

Siempre que hay abundancia de alimento, los *nanicaboiri* se reúnen e improvisan una fiesta. A veces la gente se encuentra después de que oscurece en una casa donde las mujeres han preparado grandes cantidades de bebida, bailan y cantan como en los viejos tiempos. Se cuentan viejas historias de ataques, se hacen bromas de contenido sexual y se rememoran expediciones de cacería. Todos los días la gente come con los dedos y sorbe sin cesar los huesos. Raras son las veces en que la gente se lava las manos en casa, menos los dientes. El aseo con agua es una actividad importante que la realizan todos los días a la hora del crepúsculo aquellos que duermen bajo el mismo mosquitero, generalmente el marido y la mujer con sus bebés y párvulos. También lo realizan los individuos que caminan por el bosque cuando encuentran las plantas apropiadas cerca de una corriente de agua.

En casa, los adultos y los niños se acuestan o se sientan juntos en torno al fuego, a veces conversan, a veces juegan. El día pasa rápidamente en la pura domesticidad. Pero nadie va al complejo escolar o de visita a otro grupo sin bañarse y vestirse. En este sentido el lavarse tiene una connotación diferente. Es una actividad personal, por medio de la cual se elimina los olores de la casa antes de salir. Todos, adultos

y jóvenes, conocen estos dos grupos de reglas: las que se aplican en la intimidad de los hogares familiares, y las que predominan en la esfera pública.

Mientras se mantengan las reglas en sus dominios separados, todo está bien. Las cuñadas (*menqui*) se evitan cuando viven en la misma vecindad. No se visitan, y si por alguna razón tienen que hacerlo, vienen con un pedazo de carne en la mano y no aceptan nada de comer. Sin embargo, si trabajan juntas en el complejo escolar durante una partida de trabajo colectivo, puede que se ofrezcan mutuamente porciones de comida y algo de beber. Algunos profesores presionan a las familias para que vivan cerca de la escuela. Les acusan de vivir en cobachas y traer la vergüenza a la aldea y la escuela. El problema es que son demasiados a la mirada pública. O bien salen de la esfera pública o bien adoptan un estilo de vida acorde con ella, como el de los profesores. Se les pide que construyan las viviendas de manera diferente, con una cocina alta, y que mantengan el suelo perfectamente limpio y ordenado. Es en la esfera pública que la conducta civilizada se despliega. Lo que hace la educación escolar es reformar -o formar- la conducta pública, no transformar completamente el *hábitus* de la gente. Cuando estan en sus hogares, se comportan como quieren.

Los niños no van a la escuela antes de los seis o siete años, de modo que sus hábitos se han formado en un buen grado. Los adultos pasan más tiempo en la casa, el bosque y los huertos, que en la esfera pública. Sin embargo, a excepción de los ancianos, la conducta civilizada se ha convertido en una norma, un grupo de reglas que se conoce y practica en público. De los ejemplos ofrecidos, sería incorrecto, sin embargo, considerar equivalentes la esfera pública y la modernidad, o la esfera doméstica y la tradición.

Como se discutió en los capítulos 3 y 4, la esfera íntima contemporánea es diferente de la forma de vida practicada en el *nanicabo*, pese a que las relaciones sociales de reparto se mantienen en gran medida. Un cambio notable (que estudiaré más ampliamente en el capítulo 6)

es la creciente importancia de la relación social entre padres e hijos. El volumen de bienes comerciales es apenas mayor en las aldeas con escuela que en las aldeas abastecidas por las antiguas compañías (véase capítulo 4). Entonces, la diferencia se encuentra más en el tipo de relaciones sociales que en la adquisición de objetos de consumo. En otras palabras, la modernidad escolar es más penetrante porque se inculca diariamente, y porque significa que los profesores -modelos de conducta civilizada- viven permanentemente con los Huaorani. El resultado es que, por un lado, mientras el código civilizado de conducta no se practica dentro de la esfera íntima, las formas tradicionales de conducta (el canto, el contacto físico directo, la conversación nocturna) son todavía manifiestas, aunque en un grado menor. Por otra parte, la esfera pública se usa para establecer nuevas formas de relación social que tienen que ver con el hecho de que las aldeas son unidades sociales que no concuerdan con ninguna unidad social previa, ni con los grupos de *nanicaboiri*, ni con los nexos endógamos. En las aldeas sin escuela donde no hay ninguna esfera pública, no hay vida de aldea y las alianzas entre los grupos de vecindad son inestables.

5.6. Instruyendo a la comunidad

Si la función principal de los maestros es enseñar español a los niños, también tienen un papel importante que cumplir en la organización y el desarrollo de las comunidades aldeanas. Las leyes concernientes al proceso de contratación y a las condiciones de trabajo para los maestros, publicadas en el Registro Oficial (Agosto, 1990: 5-6) determinan que los profesores tienen la responsabilidad de vivir en la aldea donde enseñan, y de trabajar para su desarrollo y progreso. Los profesores que trabajan en las partes remotas de la región amazónica son conocidos como "los maestros fronterizos", y se los ve como representantes del Estado frente a las poblaciones locales del Oriente.

Esto explica por qué el "teniente político" a menudo delega su poder de extender certificados de nacimiento y defunción a los maestros. El maestro no tiene autoridad para emitir cédulas de identidad,

certificados de matrimonio, o papeles militares. Sin embargo, sus responsabilidades administrativas se ven incrementadas porque todos los documentos oficiales necesitan un domicilio comprobado o una recomendación, entregada por el maestro a pedido.

Como parte de sus responsabilidades, los maestros tienen que establecer un censo de la población de la aldea. Se les invita a reuniones con autoridades superiores para discutir la situación social de las aldeas donde trabajan. Además, son responsables de canalizar las pocas donaciones que provienen de los diferentes programas de ayuda a la aldea. Estando al mando del Director Provincial de Cultura y Educación, también los profesores son invitados a participar con sus escuelas en varios eventos culturales de la región.

El establecimiento de una escuela estatal incluso en las partes más remotas de la selva siempre es asunto del Estado. El nombramiento de un maestro y la decisión oficial de abrir una escuela sólo se pueden tomar en Quito, con la firma del Ministro de Educación en persona. Por lo tanto, la creación de una escuela en la aldea es efectivamente un símbolo importante de reconocimiento por parte del Estado. Cuando tienen una escuela estatal las comunidades rurales son registradas oficialmente en las altas esferas. Por ejemplo, se las incluye en el mapa. La lógica progresión de estatus a la cual apuntan todos los maestros para la comunidad donde trabajan es transformar la aldea en una "parroquia", un nivel superior de integración en la estructura piramidal del Estado. Actualmente sólo Toñampari es lo suficientemente grande para reclamar el título de parroquia. Todas las otras aldeas tienen el estatus de "caserío". En cada registro escolar se anota cuidadosamente la relación correcta entre la aldea huaorani y la administración estatal. Por ejemplo, "Dayuno: caserío, Provincia de Napo, Cantón Tena, Parroquia Ahuano".

Este reconocimiento oficial de las aldeas con escuela por parte del Estado y su inclusión en el mapa del Ecuador reflejan la orientación a largo plazo que motiva la creación de una escuela. Con las cédu-

las de identidad nacional, el censo, y el hecho de pertenecer a la administración provincial, las escuelas actúan con miras a la integración de individuos, familias conyugales y comunidades aldeanas a la sociedad nacional. Es por esta razón que las escuelas cumplen un papel en la sedentarización, ya no se pueden seguir moviéndose de un lugar a otro creando nuevas aldeas. Se sabe que no tendrá los beneficios de una escuela mientras se deja otras escuelas vacías. Las escuelas representan una cantidad considerable de capital y trabajo. Como la gente invierte cada vez más tiempo y energía en mantenerlas, se siente con menos deseos de abandonarlas. Además no se puede pedir una escuela a menos que se alcance el número mínimo de alumnos (24). Esa es una de las razones principales por la que los Huaorani tienden a quedarse en grupos más grandes de lo que realmente desearían.

Pude comprobar con frecuencia que los profesores juegan un papel decisivo en la organización de la aldea, las relaciones entre aldeas, inclusive aquellas sin escuela y, obviamente como agentes de enlace entre las aldeas huaorani y las diferentes organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales. Su papel de líderes comunales y desarrollistas rurales será analizada en profundidad en el siguiente capítulo.[8]

No debe sorprendernos que los maestros cumplan una función tan importante en la creación de la comunidad. Esto simplemente muestra que las escuelas rurales en el Ecuador son más que simples instituciones educativas. O más bien, muestra el tipo de educación que ofrecen, y confirman que los Huaorani buscan algo más que aprender a leer y escribir: las escuelas representan el vínculo formal de sus aldeas con el resto de la sociedad y cultura ecuatorianas. Sin embargo, esta relación basada en obligaciones no es mutua: los Huaorani tienen obligaciones hacia el Estado ecuatoriano en su calidad de ciudadanos, pero el Estado no tiene obligaciones hacia ellos a más del establecimiento de escuelas estatales. Esto nos lleva al tema de la política electoral y las cuestiones gubernamentales. En el siguiente capítulo profundizaré más en el hecho de que la institución escolar crea, como parte de sus fun-

ciones, los cuerpos gubernamentales locales con las asociaciones de maestros y padres de familia. A su vez, transforma a los adultos de la aldea en sujetos políticos en **su calidad de padres de familia**. Ya he discutido la cuestión de que las aldeas son unidades sociales nuevas de la sociedad huaorani. Las aldeas son socialmente significativas como unidades sociales dentro del contexto nacional más amplio. Es con esta referencia constante al exterior que la vida de la colectividad adquiere nuevos significados[9].

5.7. La aldea imaginaria: comunidad, identidad y continuidad

5.7.1. *Dar un nombre a la escuela, dar un nombre a la aldea*

Al cumplir el papel de un vínculo oficial entre las aldeas huaorani y las autoridades gubernamentales a nivel regional y nacional, la escolarización, como dije anteriormente, crea las condiciones para que existan las aldeas como unidades sociales. Cuando el Estado las reconoce oficialmente, su existencia se abstrae de los hogares concretos de los cuales se compone, por consiguiente, se convierten en entidades superiores. La otra forma en que las escuelas primarias existentes en el territorio huaorani institucionalizan las aldeas es dándoles una figura fundadora, un gran maestro o un guía moral que da su nombre a la escuela -o la aldea. Algunos casos demuestran que una vez establecida la escuela en una aldea, una versión oficial explica su nombre y su origen.

Por ejemplo, el origen del nombre Toñampari está bien documentado y sutilmente construido en base a la tradición. Como lo voy a demostrar, la fundación de Toñampari simboliza un proceso transformativo y civilizatorio. El nombre de Toñampari, "el arroyo del pez espinoso" (de *toña*, una especie de pez, y *pari*, un pequeño río) sugiere una forma tradicional de poner nombre a los sitios. La mayoría de las aldeas tienen un nombre por medio de una asociación entre los ríos y las especies vegetales (Tihueno, el río de las palmeras *tihue*), animales (Yèyèrono, el río plagado de mosquitos), o una persona asesinada

(otros ejemplos son: Nemonpare, el arroyo de Nemo, donde murió Nemo; Quihuaro, el lugar donde Quihua fue lanceado hasta morir). Algunos nombres tienen varias interpretaciones; se refieren simultáneamente a un elemento natural y a una persona que vivía en el área, como Dayuno, "el río del algodón cultivado", o "el río de Dayo (una mujer casada con el gran Caree). Sin embargo, la tradición no es la causa del nombre que se dió al nuevo asentamiento en las márgenes del Curaray, "Toñampari": no hay peces *toña* en el área, y Toña ni ha vivido ni ha muerto en el Río Curaray. De hecho Toñampari puede significar "el río de los mártires" porque asocia al mártir huaorani, Toña, con el Río Curaray, donde murieron los cinco misioneros norteamericanos. El Curaray, cuyo nombre en lengua huaorani es Ehuengono, "el río de los guacamayos", ahora está siendo asociado con la sangre de los mártires y el bautismo de los asesinos conversos (Wallis, 1965, 1971; Elliot, 1958). El día 22 de enero ha sido elegido el día de aniversario de la fundación de Toñampari porque los misioneros creen que éste es el día en que murió Toña. Esta creencia no se basa en ninguna evidencia (Stoll, 1982: 297), pero es interesante que los cinco misioneros murieron a principios del mes de enero de 1956. Nuevamente, se confunden los dos acontecimientos, y enero se constituye en el mes de los mártires.

Toñampari fue la segunda aldea fundada por los que dejaron la estación misionera en el Río Tihueno. El grupo estaba al mando de Dayuma, que había cultivado huertos de yuca en el área del Curaray mientras vivía en Tihueno. El lugar había sido el territorio tradicional del padre de su esposo y de su padre. Cuando una de las misioneras norteamericanas decidió dejar Tihueno y acompañar al grupo de Dayuma a un nuevo lugar, ella lo hizo porque era el mismo lugar donde murió su hermano a manos de Guiqueta, el padre del esposo de Dayuma. Cuando se fundó la escuela primaria en 1978, la aldea se llamó "Toñampari" en memoria de los mártires cristianos que murieron por la salvación de los Huaorani, los cinco misioneros norteamericanos que murieron en 1956 y Toña, que murió en 1973 a manos de un gru-

po de rebeldes a quienes intentaba pacificar y convertir. La versión oficial de la fundación de la aldea y el origen de su nombre se copian cada año en el registro escolar, que dice así:

> Los orígenes de los Huaorani son oscuros. Su historia empieza a principios de los años sesenta cuando un grupo de mujeres misioneras norteamericanas lograron pacificarlos después de la pérdida de cinco jóvenes mártires cuyas vidas se sacrificaron en las manos de los feroces Huaorani...Un número creciente de Huaorani llegó a Tihueno, el alimento empezaba a escasear...se crearon nuevas comunidades, de las cuales Toñampari se convirtió en la más importante...Toñampari tiene el nombre del primer profesor y predicador huaorani que vivió la mayor parte de su vida a orillas de este río. Migró al Cononaco para compartir el mensaje divino con los feroces Huaorani. Murió en su intento fallido por civilizarlos. Su muerte resultó una tremenda pérdida para los Huaorani cristianizados de Tihueno. Para recuerdo y memoria de su nombre, Dayuma, la jefa principal de los Huaorani, cambió de nombre al Río Curaray -Toñampari- y después a la nueva aldea, fundada el 22 de enero de 1968.

En este sentido, la fundación de Toñampari simboliza el proceso civilizatorio. Por lo tanto no es sorprendente que los organizadores de las festividades de Toñampari, las más importantes de todas, hagan explícita la referencia a la fundación legendaria de las aldeas en sus discursos.

En Dayuno, es la escuela, no la aldea, que lleva el nombre de un gran hombre. "Caree Irumenga", padre de Huiñame. En realidad fue Huiñame quien fundó Dayuno. En la escuela hay un gran retrato de este ilustre personaje, acompañado de una corta reseña de su heróica vida. El retrato fue realizado por una turista que tomó al marido de Huiñame como modelo. La biografía dice: "Caree Irumenga era un hombre muy cultivado. Era un trabajador duro y esmerado que hacía hermosas aljabas, cerbatanas, lanzas y también curare. Fue un gran profesor y los jóvenes aprendieron de él las artes de la cultura huaora-

ni. Enseñó a los niños a fabricar sus propias armas y a cazar; y a las niñas a escoger las mejores fibras de palma para tejer".

5.7.2. Las fiestas escolares

A lo largo de este capítulo he analizado la insidiosa y cotidiana intrusión de las fuerzas civilizatorias que modifican las prácticas de la gente y sus experiencias sociales en las aldeas con escuela[10]. Sin embargo, es durante los festivales escolares que el poder institucional de desplegar la modernidad entra con toda su fuerza. Las festividades de la escuela consisten en campeonatos deportivos, e involucran a todas las aldeas que tienen escuela. Cada aldea se turna en invitar a las otras una vez al año, de modo que generalmente se organizan cinco competencias inter-aldeas en el año. Las finales se realizan siempre en Toñampari. Según los estándares indígenas estos festivales son los eventos más importantes debido a su magnitud y a la preparación que exigen. Un promedio de 350 personas son invitadas en cada ocasión -más o menos tres veces el total de la población de las aldeas anfitrionas, excepto Toñampari. Los maestros empiezan la organización de estas festividades modernas al menos con un mes de anticipación. Se pide a los padres de familia que donen fuertes cantidades de cultivos hortícolas y animales cazados. Los invitados son notificados a través una carta o un mensaje radial, y se organizan vuelos para las autoridades provinciales y locales.

Al invitar a importantes funcionarios (como el Prefecto de la Provincia de Pastaza, el Alcalde del Puyo, los Directores Provinciales de Educación, Salud y Reforma Agraria o el comandante de las fuerzas armadas acantonadas en Shell-Mera, el pueblo satélite del Puyo desde el cual operan la mayoría de los vuelos del Oriente), los profesores aspiran obtener contribuciones financieras y cierto estatus. Solicitan el auspicio de estas autoridades y la contribución en forma de trofeos para los campeones y dulces para la población. A su vez piden a los Huaorani que confeccionen hermosos objetos étnicos -coronas de plumas, collares, lanzas, aljabas y telas de corteza- como regalos para

agradecer a estas importantes personas por su participación y contribución.

Todos los festivales escolares a los que asistí se desarrollaron de acuerdo al mismo programa de actividades. El primer día en la mañana se iza la bandera del Ecuador. Los profesores y los invitados especiales esperan parados en la escuela. Frente a estos últimos se hallan los participantes que se colocan como los niños en las mañanas. Los festivales escolares se inauguran con el himno nacional, coreado por las personas más importantes que se encuentran presentes, por lo general el Director de la escuela más grande. El festival de Toñampari, al que me he referido extensamente en otra parte de este capítulo, fue inaugurado por el director del colegio de Arajuno (véase mapa 7). Luego, el profesor principal de la comunidad lee el programa de festividades. Él, o el presidente de la asociación de padres de familia dan la bienvenida a los invitados, visitantes y participantes. Un profesor de cada aldea invitada devuelve los agradecimientos a la comunidad anfitriona.

Un festival al que asistí fue organizado durante el "Día Nacional del Maestro". En esta ocasión el maestro principal de la comunidad anfitriona dio un discurso en honor de los ilustres personajes de la nación, que contribuyeron al renombre de su patria y al avance del conocimiento humano. En esta aldea, la escuela lleva el nombre de un poeta ecuatoriano del siglo diecinueve. Los niños de la escuela son presionados a seguir su ejemplo y dedicar sus vidas al bienestar de su patria, el Ecuador.

En Toñampari, como no habían llegado aún los funcionarios de la capital provincial, el director del colegio de Arajuno habló acerca de la unidad de los pueblos de la región amazónica, y acerca del papel que juega esta región ecuatoriana en la vida del país. Cualquiera sea su etnia, todos los habitantes de la Amazonía tienen que progresar juntos como un solo pueblo, como ciudadanos iguales de la misma nación.

Después de estas palabras, otro profesor habló por un momento acerca del significado de los campeonatos deportivos. Cada participante tiene que estar lleno de un espíritu de fraternidad, de competencia limpia y absoluta dedicación a su aldea. Los deportes unen a todos los jugadores en un espíritu de emulación y unión. Los campeonatos muestran la necesidad de disciplina, trabajo, entrenamiento, esfuerzo y liderazgo. Bien organizados, los equipos compiten y gana el mejor. No hay pelea sino solidaridad entre los miembros de un equipo. Los padres deberían de igual manera mostrar un espíritu de unidad y solidaridad, y no pelear entre ellos; los mayores deberían preocuparse por la colectividad y no quedarse en casa. Gracias al esfuerzo ("la sacrificada labor") de los profesores, que preparan a sus alumnos para un futuro de progreso y desarrollo por medio de la educación, los Huaorani, si están unidos, verán a sus hijos crecer y llegar a ser ingenieros, doctores y maestros. Posteriormente se invita a los participantes a jurar que defenderán con todo lo suyo el honor y los colores del equipo de su aldea, que respetarán las reglas del juego y la autoridad de los árbitros.

Generalmente, las festividades escolares duran tres días, durante los cuales se combinan las formas modernas y antiguas de festejar. Las pistas de aterrizaje pueden funcionar usualmente como campos de juego para fútbol y voley. Las aulas se transforman en dormitorios y comedores temporales. En los comedores de la escuela se sirven almuerzos y meriendas a los huaorani, por orden de lista. Los maestros y los invitados foráneos venden caramelos, cigarrillos, galletas y refrescos durante todo el día. Los profesores también venden uniformes deportivos y pueden negar la admisión de jugadores que no los traigan puestos. En Toñampari, incluso vi a un hombre huaorani y su mujer quichua vendiendo aguardiente en vasos después de que anocheció. Cuando no llevan uniformes deportivos, los jugadores traen puestas ropas nuevas de colores encendidos. A veces los comerciantes que se han enterado del evento, vienen con toda su mercadería y venden ollas de aluminio, vestidos, camisas, zapatos, etc. Los jóvenes suelen tener varios uniformes nuevos de marca, y los exhiben orgullosos, uno tras

otro. La gente mayor rara vez aparece y cuando lo hacen, parecen estar conscientes de su apariencia pobre. Las mujeres se pintan los labios de rojo, se colorean las mejillas y a veces se dibujan líneas en el rostro, los brazos, y las piernas. Las mujeres asignadas al "comité de bebida" pasan con baldes llenos de cerveza de yuca, acompañadas en la mayoría de los casos por sus maridos. Las jóvenes solteras atienden en el comedor, donde tienen que escuchar chistes pueblerinos. Los hombres se agarran de la mano, se abrazan y se besan públicamente en grupos de dos o tres.

Mujeres de todas las edades, incluso mujeres embarazadas, participan entusiastas en los partidos de fútbol, jugando descalzas pero siempre con la camiseta de su equipo. Las mujeres, al igual que los hombres, prefieren lanzar tiros largos al arco. Los movimientos individuales y la táctica se basan en la fuerza antes que en una estrategia de equipo. Los árbitros suelen ser invitados importantes de la ciudad y no dejan de hacer bromas como "regresa a la cocina, eres mejor cocinando sopa de plátano". Los árbitros a veces se ven en graves problemas cuando estallan peleas por la obtención del trofeo. Los rumores de matriomonio son otra fuente de disputa, y a veces se convierten en eventos públicos cuando dos huaorani empiezan a atacarse verbalmente en medio del campo de fútbol. Mientras los profesores y las personas importantes desfilan con trajes deportivos en los locales de la escuela, los miembros de los *nanicaboiri* y sus parientes que están de visita se reúnen en sus casas. Allí beben, cantan, festejan, y comen carne hervida de mono mientras cuentan historias de cacería y se acusan, en broma, de libertinaje sexual. La comunidad anfitriona siempre es el blanco de la crítica de las aldeas visitantes por no servir suficiente comida y dejar que los invitados "se mueran de hambre".

Las festividades escolares mezclan la cultura escolar con la cultura Huaorani. Todas las escuelas del Ecuador organizan eventos deportivos, invitan a comunidades vecinas y compiten por los trofeos. Como expliqué en los capítulos 3 y 4, era costumbre que los *nanicaboi-*

ri aislados se reunieran periódicamente para tener fiestas de libación. Los grupos de la fiesta correspondían a las unidades residenciales unidas por alianzas matrimoniales. La narrativa etnográfica ilustra el tipo de resistencia que los Huaorani ofrecen a la cultura nacional (por ejemplo, la manera de jugar los partidos de fútbol, incluyendo las mujeres, en contra del sarcasmo del *cohuori*) y el proceso de negociación en el que participan conforme redefinen sus prácticas de festejo.

Las festividades son eventos reveladores porque en parte rompen la dicotomía entre la esfera pública, centrada alrededor del complejo escolar, y la esfera íntima de las casas privadas. Durante los festivales, la esfera pública está llena de gente, se quebranta la rutina diaria y el ambiente festivo mezcla las tradiciones huaorani de entretenimiento con las tradiciones nacionales. Durante estos días especiales, los hombres no se sienten conscientes de los íntimos contactos físicos en público. Las mujeres se pintan el rostro con pinturas tradicionales. La agrupación ritual de la gente en dos grupos de acuerdo al sexo se da a nivel informal. Son parte esencial del festival las agrias discusiones y las hostilidades reprimidas por razones de matrimonio, alimento o competenecia deportiva. Las fiestas informales se desarrollan espontáneamente lejos de la esfera pública, de manera que trazan las fronteras entre los *nanicaboiri* y marcan el límite entre nosotros, los parientes *guirinani* y los *huarani* no relacionados. Los *huarani*, cuya presencia no se aceptaría en circunstancias normales, vienen a vivir en las aulas. Como *nanicaboiri* de otros nexos endógamos, ocupan los locales de la escuela por tres días; allí duermen, desayunan, se cambian y conversan, en suma, viven como en casa (*inani oncone inani onco quehuenanipa*). Participan en comidas comunales en el comedor de la escuela después de que se los llama (dos veces al día) según el nombre de la aldea: "los de Toñampari, es su turno de comer". Son los profesores los que dan la comida, no los antifriones indígenas. En la sociedad huaorani es el control de la distribución de bienes lo que determina la propiedad. Los Huaorani han dado plátano, yuca y carne. También cocinan y sirven. Sin embargo, desde su punto de vista los profesores son dueños de la

comida porque son los que proporcionan los cartuchos para cazar. Ellos son los dueños de los productos hortícolas porque las mujeres les dieron yuca y plátano, porque las autoridades les dan arroz y azúcar, y porque ellos controlan la distribución de la comida de fiesta. Además, los profesores son dueños de la escuela y el comedor escolar, y también de la fiesta. Hasta aquí, los profesores son los que ofrecen la fiesta y los *huarani* son sus invitados.

El hecho de que en el transcurso de las festividades la vida de la aldea sea absorbida completamente por los acontecimientos que ocurren en la escuela, alrededores de ella y para ella, demuestra que dichas festividades son las fiestas de los profesores. Los partidos se juegan en la pista de aterrizaje y en el campo de juegos de la escuela. Los equipos saben que defienden el honor de su aldea, es decir, de su escuela, y en último término, de sus maestros.

Como lo pone en claro la reseña etnográfica del festival de Toñampari, las continuidades con formas tradicionales de festejo son atenuadas por la enorme presencia de la esfera pública y la cultura nacional: lo más notable es la venta de dulces, cigarrillos, e incluso de alcohol, las marcadas diferencias sociales y culturales entre los habitantes de las aldeas huaorani, los profesores y sus invitados (diferencias que se disminuyen en la vida cotidiana), y el abuso machista de las mujeres. Los Huaorani no se sienten libres de expresar su forma de ser, pero tampoco la ocultan por completo. No hay intento alguno de su parte por desafiar la hegemonía de la cultura nacional dentro de la esfera pública, aunque sí ejercitan una forma de resistencia cultural reducida en algunas ocasiones. Los bailes nocturnos en Toñampari ilustran bien este caso.

5.7.3. *Bailar o defender la identidad propia*

Toñampari. 23 de enero, 1990. Los estudiantes y profesores jóvenes de Arajuno han venido en canoa. Las autoridades del colegio han venido en avioneta. Han traído un generador de electricidad. Se han

instalado las bombillas en los árboles que rodean el terreno de juego. Esta noche ningún pueblo de la selva tiene luces más brillantes o un mejor sistema de sonido que Toñampari. Hasta vendrá un disk-jockey, el maestro de música de Arajuno. Pronto la noche vibra con la música tropical. Las palabras no pueden transmitir con facilidad el efecto de un ambiente como éste en los Huaorani. Se sientan alrededor del campo de juego iluminado, callados, al parecer intimidados y un poco avergonzados. Los jóvenes más "modernos" (que por lo general llevan algunos casetes grabados con los cantos de los ancianos que tocan en sus rústicos equipos de sonido durante las "noches de disco móvil") se retiran bajo el cielo nocturno detrás de los árboles y allí permanecen callados.

Los profesores y las autoridades importantes llevan ropa de invierno como si estuvieran en Quito, la ciudad capital, y se sientan debajo del árbol de ceibo. Hace calor y el ambiente es húmedo, pero su categoría exige la adopción de la moda serrana. Los estudiantes y maestros de Arajuno empiezan a bailar entre ellos y con las jóvenes profesoras. Cuando algunos hombres huaorani que saben bailar al estilo *cohuori* vencen su timidez y sacan a bailar a las muchachas solteras, se va formando un pequeño grupo de indígenas frente al grupo de los no-huaorani. Con timidez otros hombres huaorani se unen con su pareja; se ven mujeres casadas, algunas con bebés en la manta.

El estilo de baile occidental resulta ser muy agotador tanto física como emocionalmente. Sus movimientos corporales son torpes; no siguen el ritmo de la música. Sus rostros reflejan ansiedad y tristeza, pero también concentración. Mis compañeras mujeres me dicen que se sienten mal sin zapatos. Además no saben cómo hacer frente a la identidad sexual específica que les confiere el baile en parejas. Dicen que se sienten avergonzadas cuando un hombre les invita a bailar. Se ofenden cuando un hombre que no entra en las categorías de parentesco les señala, y también cuando tienen que cambiar de pareja. Se sienten aisladas de las otras mujeres y fuera de lugar cuando bailan con un bebé.

Onepa me dijo que una vez tenía miedo de que un hombre le invitara a bailar, especialmente cuando Game, su bebé de catorce meses, estaba lactando. Pero al mismo tiempo, quería aprender a bailar como los *cohuori* y me pidió que le enseñara, porque ella a su vez me había enseñado a bailar como los antiguos huaorani. Algunos aspectos del baile occidental violan el sentido más íntimo de ser de los hombres y mujeres huaorani. Las mujeres viven su identidad de género como una identidad colectiva construida durante las fiestas tradicionales, según lo he descrito en el capítulo 3. La identidad femenina huaorani no forma a las mujeres como compañeras sexuales según su atractivo físico en cuanto se oponen a las mujeres en su papel de madres. Además la fiesta es el tiempo para que las mujeres y los hombres se separen en dos grupos independientes. Esta forma tradicional es tan obligatoria que en el baile occidental se producen tensiones a causa de su violación.

Pronto un grupo se reúne alrededor de Ñihua, un joven casado. Todos se sientan juntos observando a los indígenas que bailan y alivian la tensión emocional con bromas reveladoras. Ñihua repite en voz alta todos los chistes que escuchó para que se divierta la audiencia huaorani. Los chistes más populares explicitan los supuestos lazos de parentesco que unen a los miembros de parejas de baile efímeras y les convierten en compañeros de matrimonio potenciales o incestuosos. Los chistes en realidad revelan los valores huaorani concernientes al matrimonio y el parentesco. Nihua, por ejemplo, dice en voz alta a un hombre casado que baila con una mujer casada que él ha ahogado a su suegra antes de venir al baile. Entre pieza y pieza, pide a algunos hombres escojan a una mujer en especial, porque ella pertenece a la categoría apropiada de *mengui* o primos cruzados. Un huaorani viudo que mató hace unas cuantas semanas[11] a tres quichuas está parado detrás de los maestros y las autoridades acompañado por un grupo de seguidores. Desde allí entra en un diálogo jocoso con Nihua, ridiculizando las características físicas de los bailarines *cohuori*, a quienes compara con diferentes clases de animales.

Habiendo participado con los huaorani en numerosos bailes multiétnicos dentro y fuera del territorio, he reunido amplia evidencia sobre las amargas luchas por fijar significados culturales y negociar identidades étnicas y de clase en la pista de baile. En la situación fronteriza los bailes son las únicas ocasiones en que se interrumpen las rivalidades multiétnicas porque la gente celebra en conjunto una fiesta nacional o el aniversario de la fundación de la aldea. Pero en los bailes nocturnos de Toñampari, por ejemplo, las mujeres de Arajuno rechazan enfáticamente la invitación al baile por algunos jóvenes huaorani ingenuos e imprudentes. Deberían saber que un huaorani no puede invitar a bailar a una mujer superior a él, es decir a una profesora mestiza. Presencié la vergüenza y la confusión de estos últimos cuando los estudiantes del colegio de Arajuno invitaron a bailar a las hermosas muchachas huaorani (hermosas según los estándares nacionales). Yo misma fui motivo de burla para los Huaorani que habían vivido con misioneras blancas (para quienes bailar es algo diabólico) y para las personas importantes con quienes debía haber bailado. Al ser una europea era **de facto** una persona importante y debía comportarme de acuerdo a la norma, respetando mi adherencia grupal. Dada mi mala conducta, los profesores y las personas importantes decidieron no bailar conmigo y me hicieron a un lado.

Tal como se describió, el festival de Toñampari es un buen ejemplo de la fuerza hegemónica de la modernidad y del poder de las autoridades estatales dentro de la esfera pública. Esta fuerza y poder se desplegaron con especial intensidad durante el acto de clausura del festival. Finalmente, con sus discursos, sus promesas de una mejor educación, de agua corriente, e incluso de electricidad, con la presentación folklórica de los escolares en honor de los invitados especiales, y con la distribución de trofeos y caramelos, la ceremonia de clausura estigmatizó al pueblo huaorani, calificándolo de inculto, no civilizado del todo, subdesarrollado y de interés marginal para la nación.

En conclusión, los festivales escolares despliegan los mismos rituales de modernidad y poder, y la misma idea de nación que permea

la vida cotidiana después de la introducción de las escuelas en la vida de la aldea. Los festivales juegan el mismo papel que la rutina escolar en la estructuración de la vida de la aldea, aunque sin adquirir su carácter extraordinario. Sin embargo, los festivales escolares perderían gran parte de su poder de impregnar nuevos valores y relaciones sociales en los Huaorani si dejaran de basarse en las prácticas y rutinas diarias que la escolarización efectúa constantemente.

A pesar de algunas similitudes con las fiestas tradicionales -una sensación de abundancia, un espíritu de competencia, el incremento dramático en la escala social- estas fiestas de hecho son muy diferentes. Representan una nueva forma de integración regional que no está controlada por los abuelos sino por los profesores, y que no se basa en alianzas matrimoniales sino en competencias deportivas. Además, sólo los profesores tienen el poder de movilizar suficientes recursos para grupos de fiesta de semejante tamaño. Como los Huaorani contribuyen con gran parte de su trabajo y los cultivos de su huerto para las fiestas de la escuela, tienen mucho menos oportunidades de organizar sus propias *èèmè*. El poder de dar un nombre a la escuela y la aldea, y el poder de organizar grandes fiestas, hacen posible el poder mantener las aldeas como verdaderas unidades sociales a lo largo del tiempo.

5.8. Conclusión

Mi interés en este capítulo ha sido analizar el papel central de las escuelas primarias en las aldeas huaorani. Con sus palabras y actos los aldeanos dan la idea de que las escuelas son un lugar para convertirse en "gente moderna" y practicar la conducta civilizada necesaria para integrarse a la sociedad mayor y unirse a su cultura occidentalizada. Los habitantes de las aldeas se muestran más interesados en las escuelas en cuanto instituciones civilizadoras (es decir, en toda la enseñanza indirecta que se presenta en las rutinas escolares, las prácticas repetitivas de aprendizaje, y los estilos de conducta) que en la educación formal y la adquisición de la lectura y la escritura. En otras palabras, las escuelas son sobre todo un estilo de vida. En este sentido las escuelas

primarias afectan la vida de todos los miembros de la aldea, adultos y niños. En este caso particular sería engañoso decir que los niños son arrancados del hogar y puestos en una institución que les aparta de sus padres (Mead, 1943: 637). La discontinuidad creada por la escolarización formal no se da tanto entre padres e hijos cuanto entre dos espacios, la esfera pública creada por la escuela y la esfera íntima de los grupos de vecindad donde las relaciones sociales son estrechas e informales, donde la gente puede relajarse y ser "ella misma"[12].

Esta dicotomización de la vida de aldea se vuelve tan efectiva como un principio estructurante a través de sus manifestaciones repetitivas, un hecho que se presenta mejor en el dominio de la vida cotidiana. En términos espaciales el recinto escolar constituye la realidad física de la esfera pública. Una serie de símbolos y prácticas que asocian lo "público" con la "cultura nacional", o la "civilización" y "lo privado" con la "tradición" o la "(mala) conducta huaorani", dan testimonio de que la escuela representa la idea de civilización. La existencia de escuelas en las aldeas significa que la cultura huaorani como tal no existe; sólo hay viejas costumbres problemáticas de la época en que, a los ojos de la sociedad nacional, los Huaorani no eran todavía indios huaorani sino Auca. No hay duda de que para los padres tanto como para los niños, lo que éstos aprenden en la escuela es a ser "civilizados".

Si por un lado el cuadro es claro y simple para los maestros (la escuela es civilización y los hogares tradicionales también deben ser reformados para que la cultura escolar se reproduzca), la realidad es más compleja y no se puede trazar ninguna oposición entre tradición y modernidad. Empíricamente es cierto que los Huaorani se sienten más cómodos en su grupo de vecindad (que sociológicamente representa un nivel intermedio de integración entre el *nanicabo* y el nexo endógamo), y más ansiosos en el complejo escolar. Sin embargo, un factor adicional debe tomarse en cuenta: la escuela no es sólo la esfera de la modernidad. Al ser un espacio público, la escuela es el punto de encuentro de la gente de diferentes grupos de vecindad, es decir, de gente que se considera a sí misma *huarani*. Tradicionalmente los *huarani* evitaban encontrarse y sus relaciones siempre estaban matizadas por la sospecha y la hostilidad. Actualmente los *huarani* se encuentran en la neutralidad de la esfera pública, en donde la moderna conducta civilizada ofrece la medida correcta de la distancia social.

Es durante los festivales escolares que el tratamiento de los "otros" como compañeros de aldea o de tribu se hace explícito. En la esfera pública no hay participación ni visitas, y el consumo que pone a diferentes grupos en relación está controlado por los maestros, que son los anfitriones. La esfera pública se distingue totalmente de las casas privadas de los aldeanos cuando los miembros de otras aldeas "invaden" el lugar. En otras palabras, la esfera pública se hace del todo pública cuando se comparte con "extraños". La instrucción formal, al crear aldeas verdaderas con una esfera pública, constituye una cultura para el encuentro "neutral" de los *huarani*, y como tal hace posible la reproducción de la aldea y su organización social. En este sentido, la escolarización promueve la sedentarización y la identidad de aldea, no sólo porque es práctica para la educación de los niños, sino también, y sobre todo, porque es moral llevar una vida sedentaria de aldea.

Con los festivales escolares los profesores tienen el poder de crear abundancia. Sin embargo, para los Huaorani estos festivales son el reverso de las fiestas tradicionales y entran en conflicto con algunos de sus valores básicos, tal como lo veremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, lo que se ha hecho evidente a partir de la descripción del baile de Toñampari, es que los Huaorani no deciden quien participa (a Toñampari viene la gente de todas las aldeas y asentamientos, es como si todas las bandas del pasado se reunieran para una gran *èèmè* cincuenta años atrás, una situación imposible que habría terminado en guerra), que deben hacer frente a la cultura nacional a un nivel mucho mayor que el de la escolarización diaria, y que controlan la situación hasta cierto grado, reuniéndose y haciendo chistes en su propia lengua.

El baile de Toñampari alumbra otro aspecto esencial del proyecto general de escolarización: se trata de la personificación del cambio y la modernidad. El nuevo baile y la música tropical imponen la modernidad, el nacionalismo y el mestizaje simultáneamente. Los profesores y sus invitados importantes están a favor de la integración cultural, pero en su conducta muestran claramente límites de clase. Finalmente, para los Huaorani, que nunca bailan en parejas tocándose y abrazándose, el baile en Toñampari era notoriamente sexual. Es interesante saber que el baile no representa un rompimiento de la barrera simbólica entre los Huaorani y los no-Huaorani, sino entre los **hombres y las mujeres**. Está muy claro que el baile y sus matices sexuales dan el liderazgo a los hombres, que deciden a quien invitar. Sin embargo, los hombres no tienen el poder de invitar a las mujeres que no son huaorani, mientras que los hombres no-huaorani invitan a las mujeres huaorani que consideran atractivas. La construcción de la identidad de género es inseparable de la construcción de la identidad de clase (étnica), un tema ya abordado en el capítulo 3.

Si la escolarización en su forma más extraordinaria -los festivales escolares - afirma y ritualiza la personificación del cambio y la modernidad a través del baile y el deporte, también los ejecuta, aunque en forma más mundana, durante las rutinas diarias. Además, lo que es evidente del análisis de la vida escolar es que los "regímenes físicos" se encuentran en el currículum. Vestirse y cepillarse los dientes es más importante que aprender a leer y a escribir en una escuela dedicada a convertir a los "pequeños salvajes" en "ciudadanos civilizados". Sin embargo, también se saca en claro de la etnografía, si es el caso, no se debe a la voluntad deliberada de los maestros que se rehúsan a enseñar la lectura, la escritura y las matemáticas, sino a un consenso implícito y una negociación contínua entre los maestros y los aldeanos. Los Huaorani identifican la escolarización con la civilización, la modernidad y la cultura nacional, mientras que los maestros están convencidos de que la alfabetización no puede darse a menos que se adquieran las herramientas culturales básicas.

El proceso educacional que estoy discutiendo aquí pone una interrogante a varios supuestos de Althusser y Foucault sobre el tema revela las dificultades que se encuentran al aplicar estas teorías a las sociedades que no han sido invadidas completamente por la civilización occidental y el capitalismo[13]. Las aldeas huaorani se convierten en unidades nacionales reconocidas sólo cuando tienen una escuela. Se sigue entonces que las escuelas primarias son el lazo infaltable entre las comunidades huaorani y el estado nacional. Por consiguiente, es correcto decir que las escuelas **son** el Estado, afirmación con la que estarían totalmente de acuerdo los aldeanos. Sin embargo, las escuelas no parecen operar de la manera ideológica descrita por Althusser porque su ideología es totalmente explícita. He mostrado, por ejemplo, que las escuelas no tienen un currículum subyacente. En consecuencia, los Huaorani no pueden ser "interpelados como sujetos" de la manera descrita por Althusser. Si su noción de la constitución ideológica de la subjetividad de por sí es difícil de aplicar a los Huaorani, las nociones de poder y dominio de los individuos a través del conocimiento y la coerción física que propone Foucault lo son aún más. Las rutinas escolares descritas y el interés obsesivo por el cuerpo y su limpieza apoyan los análisis de Foucault con respecto a la personificación del poder y la constitución histórica del individuo a través del dominio institucional del cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, los Huaorani son sujetos dispuestos que saben perfectamente qué hacer con sus nuevas experiencias. Si existe violencia simbólica, ésta reside en su deseo de llegar a ser modernos, no en el poder absoluto y coercitivo de las organizaciones carcelarias[14].

Finalmente, el que la escolarización sea tan manifiesta en cuanto a reformar los hábitos, modales y prácticas corporales, constituye una versión modificada de la noción de Bourdieu del *hábitus* y del "*hábitus* discordante". En este contexto, el *hábitus* original adquirido por los niños en sus hogares no ha sido reemplazado por el *hábitus* escolar[15]. Más bien sucede que desarrollan ambos, uno para la esfera íntima y otro para la esfera pública. Cuando están en casa, desayunan al más

puro estilo huaorani y se asean con las plantas forestales. Cuando están en la escuela tienen desayunos escolares y se cepillan los dientes con pasta dental. Parece como si estuvieran desarrollando dos estilos de vida paralelos, uno íntimo y otro público.

Sin embargo, las cosas son más complejas al menos por dos razones. En primer lugar, el estilo cultural que aprenden de la escuela no se ajusta completamente a la cultura nacional por razones obvias que tienen que ver con las diferencias de clase. En términos de Bourdieu todos los niños huaorani adquieren por igual el mismo capital simbólico del cual estaban desprovistos antes de ir a la escuela. Como lo veremos en el siguiente capítulo, esto no ocurre cuando se los compara con los niños escolarizados no-huaorani, que tienen un capital simbólico relativamente mayor (y, dadas las diferencias de clase, un capital desigual) antes de empezar su educación formal. En segundo lugar, la vida sedentaria en las aldeas con escuela obstaculiza dramáticamente la capacidad de los niños de reproducir su hábitus propio debido a las transformaciones reales de su medio ambiente, a las que me he referido en este capítulo como la "urbanización de la selva". En consecuencia es sólo durante las vacaciones de verano, cuando los *nanicaboiri* acampan en la selva algunas semanas seguidas, que los niños pueden desarrollar su *hábitus* étnico.

Para concluir deseo sugerir que la cohesión de la aldea y su continuidad a través del tiempo están aseguradas por la escuela primaria y la esfera pública, que introducen nuevas interacciones sociales (con más exactitud, la consolidación de prácticas sociales tales como el sedentarismo) y normas culturales que los Huaorani revisten de un significado e internalizan. De este modo la escolarización estructura la realidad social transformada de los Huaorani contemporáneos al cambiar su vida social (por ejemplo, creando su sedentarización), al hacer significativos estos cambios, y al sistematizarlos. Tanto los niños como los adultos experimentan una dicotomía crítica en su vida, una dicotomía estructurada por la esfera pública, la esfera de la escolarización

formal y la identidad nacional, y por la esfera íntima, la esfera del *nanicabo*. Con crecientes números de niños escolarizados, la esfera pública se expande y así también la cultura nacional, mientras que la cultura huaorani está confinada a la esfera íntima de los hogares.

Al comprender la escuela y la esfera pública como el área de la cultura nacional y la modernidad, los Huaorani no las ven como instituciones etnocidas. Por el contrario, se encuentran buscando medios para domesticar la realidad externa en sus propios términos. Como indiqué a lo largo de este capítulo, ellos no confinan todos sus nuevos hábitus o los nuevos bienes como los uniformes escolares a la esfera pública. La esfera íntima no es inmune a la modernidad. Sin embargo, la forma en que se adquiere la modernidad en la esfera pública es fundamentalmente diferente de la forma en que se la acepta en la esfera íntima. Cuando los niños se ponen los uniformes para ir a la escuela, están obedeciendo un código estricto de etiqueta: es una obligación llevar uniforme pulcro cuando están en la escuela. Cuando llevan puestos sus uniformes mientras están en casa, están **transgrediendo** las normas: no deben usar los uniformes en casa. Lo que aclara este ejemplo es que, en la esfera íntima, los Huaorani toman prestados elementos de la modernidad **en sus propios términos**, de modo que continúan siendo autónomos en su elección de cómo manejarlos.

Es evidente que estamos frente a un proceso dialéctico de "domesticación". Las escuelas son para los adultos y los niños un escenario de entrenamiento, donde pueden aprender y adquirir con seguridad la competencia cultural, y tal vez lo que es más importante, el reconocimiento social como ciudadanos escolarizados, que necesitan para convertirse en verdaderos ecuatorianos. A menudo las escuelas son el único puente entre el mundo exterior y la aldea para los Huaorani, y los profesores son vistos como "rehenes"; los maestros son pocos y están frente a la población todos los días, una situación contraria a la que se experimenta cuando uno sale de su hogar selvático hacia las cuidades del Oriente. Las escuelas definitivamente tienen una función

integrativa, y por ello los Huaorani quieren escuelas en sus aldeas. Esperan que las escuelas les brinden la oportunidad de elegir su propia integración a la sociedad nacional. Los maestros, e incluso las diferentes autoridades estatales, ven en las escuelas los medios legítimos de integrar a los Huaorani dentro del estado nacional en calidad de "ciudadanos iguales con los mismos derechos y obligaciones". Quieren que los Huaorani internalicen una nueva auto-imagen, nuevas representaciones del mundo, el tiempo y el espacio; nuevas prácticas rituales y nuevas concepciones de la relación de los individuos en la sociedad.

Notas

1 Dos aldeas, Toñampari y Tihueno, donde todavía vienen regularmente misioneros norteamericanos, tienen una iglesia separada; se construyó un dispensario médico en Dayuno al mismo tiempo que se renovó la escuela, pero quedó vacía al no tener aún créditos asignados para su funcionamiento. Una ONG canadiense construyó un dispensario de tres pisos en Toñampari, pero también ha permanecido cerrado al no tener un financiamiento asignado para los empleados.

2 Los maestros tienen que ir regularmente a la capital provincial para realizar labores administrativas, en cuyo caso suelen ausentarse por varios días, a veces un par de semanas. Los profesores vienen y van en avioneta. Debido a los continuos aguaceros ocasionalmente tienen que esperar algunos días antes de poder volar de regreso a las aldeas.

3 En la introducción he explicado que, desde la expulsión del ILV en 1982, las aldeas de la provincia del Pastaza han sido asumidas por otra misión fundamentalista llamada *Hermanos Libres*, que pese a su nombre español, está compuesta en su mayor parte por pastores norteamericanos y dirigida por "Don Daniel", Daniel Rogers. Frente al aeropuerto de Shell-Mera, Mr. Rogers hizo construir una casa muy grande -llamada "la casa de Don Daniel". En sus más minuciosos detalles la construcción sigue los patrones arquitectónicos de un albergue de madera norteamericano. En la sala, por ejemplo, se puede ver una chimenea, anaqueles llenos de libros (revistas *National Geographic*), una gran televisión con VHS, algunos sofás, y en las paredes, grandes fotografías de escenas invernales de los Estados Unidos y los hijos de Mr. Rogers. Se pueden alquilar cincuenta dormitorios a un precio moderado para los indígenas cristianos (evangélicos) que tienen que venir al Puyo para atención médica o asuntos administrativos.

La casa es impresionante -haría que todo norteamericano extrañase su tierra natal inmediatamente- y Mr. Rogers está muy orgulloso de ella. Me dijo que al construirla, lo único que hizo fue cumplir los deseos del piloto que murió en manos de los Huaorani en 1956 (N. Saint), cuyo objetivo era sacar a los indios de la selva y llevarlos a la ciudad para darles salud y educación. En su casa Mr. Rogers ofrece el ambiente, la comida y las normas de la vida civilizada. Allí los indios aprenden los hábitos adecuados y el estilo urbano de comportamiento. La selva es peligrosa y mala, llena de serpientes. El pueblo corrupto también es un lugar malo. En su casa las personas obtienen apoyo moral para "entrar al siglo veinte sin que el diablo los malogre". Rogers espera que las escuelas elementales de las aldeas huaorani cumplan el mismo papel que su casa, y ense-

ñen a los niños buenos modales, la conducta apropiada y una moral correcta. Cuando los Huaorani vienen a su casa, comen como es debido; pero tan pronto regresan a la selva, regresan a sus costumbres salvajes y comen con los dedos directo de la olla. Pero espera que los niños, al comer los desayunos escolares todos los días, cambien estas terribles costumbres. Rogers concluye diciendo que la salvación de los Huaorani está en una rápida integración a la sociedad nacional. Está en contra de que el gobierno les ofrezca títulos de propiedad sobre grandes extensiones de tierra -tienen que aprender a trabajar la tierra- o implemente la educación bilingüe. Para él, todos los que rehusan el progreso y las ventajas de la civilización son manipulados por comunistas o agencias de turismo.

Simson, casi un siglo antes de Mr. Rogers, tenía perspectivas similares sobre la educación indígena: "grandes dificultades han experimentado las autoridades y la misión [una misión católica] para conseguir que los indios vivan permanentemente en las aldeas, la única forma para lograr una educación efectiva" (Simson, 1886: 157).

4 Los Huaorani escandalizan a los Quichuas y los Shuar por la forma en que se visten y se desvisten. Cuando alguna institución o compañía ofrece a los Huaorani ropa nueva, inmediatamente la usan. No se sienten avergonzados por cambiarse de ropa en público. Otro hábito escandaloso es su ignorancia de lo que es apropiado. A los Huaorani les gusta la ropa nueva y se ponen vestidos andrajosos sólo cuando no pueden conseguir unos nuevos. Los Quichua y los Shuar, por el contrario, conservan afanosamente su ropa nueva para los días domingos, las fiestas y los festivales. Nunca se pondrían vestidos nuevos para cazar o para trabajar en el huerto. Los Huaorani dicen que los Shuar y los Quichua son pobres y tristes porque la mayor parte del tiempo llevan ropas viejas.

5 En un artículo revelador, Hornberger expone sus descubrimientos acerca del aprendizaje escolar en una escuela rural de los Andes peruanos. La autora muestra como la mayor parte del tiempo escolar se ocupa ("se gasta") en actividades que no son académicas. Hace hincapié, entre otras cosas, en los prolongados períodos de recreación, las competencias deportivas, los maestros ausentes y las interminables reuniones de adultos. Más todavía, durante horas los niños se quedan solos. Hornberger concluye que sólo el 6% del tiempo escolar se dedica en realidad al aprendizaje académico (Hornberger, 1987: 207-221).

6 Para un análisis de todo el proceso educativo como un ritual (con el argumento de que la ideología según la concibe Althusser está canalizada básicamente a través de las acciones rituales), véase Mc Laren, *Schooling as a Ritual Performance. Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures* (1986).

7 Hasta donde conozco el término se originó en la década de los sesenta, cuando se usaba para describir los valores contradictorios de las universidades norteamericanas, especialmente la idea de que una educación superior nivela las posibilidades sociales (Synder, 1971: 7). Para una revisión exhaustiva de la aplicación del término a la educación elemental, véase Lynch (1989: 3-35). Giroux y Purpel (1983), coeditores del libro *The Hidden Curriculum and Moral Education*, y los autores que contribuyeron con ensayos, dan una definición ligeramente diferente del "currículum subyacente". Para ellos no es una realidad sino una posición moral, de modo que al conocer el papel de la educación formal en la reproducción de los valores sociales, políticos y morales, los profesores pueden usarla como una herramienta moral para llevar la emancipación y la justicia social a las aulas. En este sentido el "currículum subyacente" deja de ser "control social" y se convierte en "el componente moral de la educación, los valores, las virtudes y las maneras deseables de comportarse".

8 Cuando se espera que los maestros sean líderes comunales rurales, su papel educativo incluye la transformación de los valores de la gente de la localidad y la implementación de proyectos de desarrollo a pequeña escala. Puesto que los temas del desarrollo se ven como una cuestión de mentalidad más que de tecnología, no es sorprendente que el currículum escolar se ocupe casi exclusivamente de temas relativos a la "conducta civilizada", dejando a un lado la adquisición de la lectura, la escritura y el cálculo básico. La razón de esto es que tanto estas habilidades como el desarrollo rural se alcanzan una vez que las mentalidades se modernizan ("se civilizan"). Como un ejemplo adicional Street cita a un experto iraní en educación, responsable de las campañas de alfabetización, el cual se expresa así: "La tarea del profesor en las áreas rurales no es tanto la de impartir instrucción dentro del aula cuanto la de ofrecer una educación íntegra en los hábitos sociales, las técnicas agrícolas y la creación de una nueva actitud mental" (Street, 1987: 57).

9 Aquí podríamos decir que esta afirmación también es válida para el período autárquico de la historia huaorani, de manera que la reproducción social de los *nanicaboiri* a través de la guerra y la fiesta era una función de la no-relación con el exterior.

10 Para un tratamiento apropiado de la construcción de la localidad (comunidades y familias) como una unidad natural (en particular la identificación del espacio público, una unidad externa, en cuanto constituye la aldea independientemente de las familias que la conforman), y el uso que la gente de la localidad hace de estas "categorías naturales", véase, M. Strathern (1984: 43-60).

11 Véase el capítulo 2 para una reseña de la historia.

12 La manera en que las personas usan las escuelas para crear formas de sociali-dad y vida social aldeana varía de acuerdo con su experiencia histórica. Para una construcción diferente de la socialidad (parentesco) por parte de la pobla-ción nativa del Bajo Urubamba en el Perú, véase Gow (1987:15).

13 En el Ecuador, país dependiente y en proceso de industrialización, sobre todo en el Oriente, donde se produce la mayor parte de la riqueza del país, el ejérci-to no sólo es el "aparato estatal represivo" ni la escolarización un mero "apara-to estatal ideológico". Además, la compañía petrolera nacional (Petroecuador), lejos de ser una institución económica privada, comparte con el ejército la fun-ción crucial de promover el desarrollo del Oriente a nivel económico, social y cultural. Dado el carácter dependiente del Estado ecuatoriano, la función de estos aparatos no sólo es la de reproducir las relaciones nacionales de produc-ción sino también la de participar en la reproducción de la división internacio-nal del trabajo.

14 H. Moore sostiene que la hegemonía nunca es sistemática o cerrada, aunque sí coherente. Por lo tanto, siempre es posible reinterpretar los discursos ideológi-cos, y en consecuencia, la noción de violencia simbólica tiene que ser definida con más cautela. La gente **lee** su medio ambiente, los espacios estructurados por el poder y la ideología, como si se tratara de "textos". Moore afirma que, como las interpretaciones dominantes son esquemáticas, se las puede re-inter-pretar de varias formas, incluyendo las de tipo contradictorio. Ella sugiere que el cambio social nace de la reinterpretación, puesto que en el proceso de lectu-ra del medio ambiente, algunos individuos o grupos ofrecen interpretaciones que se adoptan en consenso como alternativas más poderosas que otras (Moo-re, 1986; 124-131; 1989: 85-120).

15 Existen algunas diferencias evidentes entre el hábitus generado en las aldeas con escuela y el de los *nanicaboiri* aislados, pero esta tesis no ofrece un trata-miento exhaustivo de este importante tema. Las razones son las siguientes: pri-mero, las aldeas con escuela son demasiado recientes para que los resultados tengan valor científico. Sólo unos pocos padres de familia han recibido educa-ción escolar completa y han vivido continuamente en aldeas sedentarias desde su primera infancia. En segundo lugar, puesto que la tesis se centra en las transformaciones sociales motivadas por la escolarización, es más instructivo comparar el *hábitus* doméstico con el hábitus escolar, que comparar el *hábitus* tradicional del *nanicabo* con el *hábitus* doméstico de la aldea.

Capítulo 6

LA INSTRUCCION FORMAL Y LA DIVISION SOCIAL DEL TRABAJO

(Dedico este capítulo a los maestros de escuela primaria que comparten su vida con los Huaorani para bien o para mal...)

Paradójicamente la creencia de que la escolarización es absolutamente necesaria ocurre sobre todo en aquellos países donde las escuelas han servido -y servirán- al menor número de gente...En estos países la mayoría ya está vinculada a la escuela, es decir, está escolarizada en un sentido de inferioridad hacia los que tienen mayor educación escolar. Su fanatismo a favor de la escuela hace posible explotarles doblemente: permite incrementar la distribución de fondos públicos para la educación de unos pocos e incrementar la aceptación del control social por parte de muchos...Sin embargo, en Latinoamérica todavía la mayoría de padres e hijos podrían tomar rutas diferentes hacia la educación.

Ivan Illich (1971: 15).

6.1. Introducción

En el capítulo 5 discutí la consolidación del proceso inducido de sedentarización y concentración poblacional a través de la introducción de escuelas públicas y los efectos estructuradores de la escolarización en la sociedad huaorani contemporánea. Sostuve que las escuelas abren un nuevo espacio social, un "dominio público", por el cual las relaciones inter-aldeas se regulan bajo la hegemonía de la cultura nacional.

El tema de este capítulo es el nuevo tipo de relaciones sociales engendradas por la escolarización y la esfera pública. La escuela, por el

mero hecho de su existencia y funcionamiento afecta a la vida social de los Huaorani de diversas formas. En las aldeas con escuela, las reacciones a estos cambios inevitables son contradictorias: se resisten a convertirse en los productores agrícolas que los maestros quieren que sean pero desean tener a sus hijos en la escuela sin oponerse al marco institucional de la educación elemental. Examinaré estos aspectos del cambio -resistido y negociado- en las siguientes áreas: los roles sociales de los maestros, el tiempo que los niños pasan dentro y fuera de la escuela, las responsabilidades productivas de los padres, el manejo de la propiedad pública y el funcionamiento de las asociaciones de padres de familia y maestros. Al explorar cada una de estas áreas procuraré revelar la lógica del sistema escolar y demostrar que la escolarizaión formal crea una nueva división del trabajo, basada en el dominio de las relaciones sociales de producción sobre las relaciones de consumo.

6.2. Padres e hijos como nuevas categorías sociales

6.2.1. *La creación de la niñez*

La escolarización formal no ha sido aceptada sin dificultades por parte de los Huaorani. Tradicionalmente la educación nunca es una relación de uno a uno entre niños y adultos, ni una experiencia interpersonal directa. Los niños aprenden haciendo y participando en las actividades de los adultos. Todos los niños están simultáneamente enseñando a sus compañeros y aprendiendo de ellos. Como los niños participan en todas las actividades de los adultos, ninguna esfera de la vida adulta está restringida. Por lo tanto, sería engañoso hablar para ellos de las actividades de los adultos en cuanto opuestas a las de los niños. Todos los Huaorani son miembros plenos del *nanicabo*. El campo social es homogéneo por esencia. No se crean categorías sociales artificiales, no se desarrollan diferentes conocimientos y experiencias[1]. Como vimos en los capítulos 3 y 4, en el *nanicabo* tradicional no hay ningún concepto de la niñez tal como la entendemos nosotros. Desde una

temprana edad los niños son productores independientes e intervienen totalmente en la economía de reparto.

La lengua huaorani no incluye palabras específicas para referirse a los "niños", los "padres" o los "padres de familia", palabras esenciales en el nuevo vocabulario introducido por el sistema escolar[2]. La palabra más común para "niño" es *huï* o *huïñenga*. Se la emplea solamente como un término de referencia, precedido por un marcador de posesivo *boto huï* "mi hijo" y *monito huïñenani*, "nuestros hijos". Rara vez se usa con una especificación de género: *boto huïñenga? onquiye impa* ("¿mi hijo?, una niña) porque el género es irrelevante en los contextos donde se usa la palabra. Este término de parentesco es usado por los adultos de ambos sexos para afirmar los lazos (y en consecuencia, sus derechos) sobre una categoría de personas de la generación menor, que generalmente incluye a otros individuos más allá de los hijos, las hijas y los hijos de los hermanos del mismo sexo. En otras palabras, usado en singular, este término se refiere principalmente a un niño biológico (por ejemplo, cuando un hombre piensa que es el padre biológico de un niño cuya madre está casada con otro hombre le llama "mi hijo"); usado en plural, el término se refiere a una categoría de jóvenes de la siguiente generación, algo sí como el término *momoca*, "nuestros nietos", que cualquier persona lo usa con todos los miembros de la aldea en la segunda generación descendente. Es interesante señalar que si no existe término alguno para llamar a los niños, éstos nunca llaman a sus padres por sus nombres. Cuando hablan de su padre o conversan con él, usan la palabra *mempo* "padre". Cuando hablan de su madre y su hermana o conversan con ellas, les llaman *bara* "madre" y usan un verbalizador honorífico como lo harían con las otras mujeres mayores.

Los términos que usan para definir los diferentes estados de crecimiento desde el nacimiento hasta la adultez sugieren que no se conceptualiza a los niños como una categoría específica. Se usa el término *huiñenga acamba* para "nacimiento", que significa simplemente "él/ella ve a su hijo(a) (llegar)". Hay un término usado para los bebés

recién nacidos *huemongui bapa*, que según creo significa "tiene belleza". Los Huaorani asocian la idea de belleza y bondad con lo nuevo, lo que está en perfecto estado, como las hojas jóvenes y brillantes de las palmeras. La lista de palabras elaborada por el ILV enumera otra palabra para "infante o bebé", *tèquè iñaringa*, cuyo significado literal es "está en proceso de envejecer". De acuerdo a mis informantes hay un término para definir a los niños que están entre 8 y 18 años, *piquèna bate opate gocamba*, que al parecer significa "él/ella tiene la edad suficiente para caminar por su cuenta". El término encaja perfectamente con las ideas huaorani sobre la autonomía personal.

Los niños tienen que ser atendidos y cuidados hasta que alcanzan la edad de seis o siete años. El período de destete es progresivo, de suerte que los infantes de dos años empiezan a comer varios tipos de carne roja y pescado, y empiezan a ingerir bebidas de plátano y yuca mientras toman la leche materna. Los niños pequeños, cuidados y alimentados por todos los miembros del *nanicabo*, pasan más y más tiempo con los niños mayores, sus hermanos y hermanas reales y clasificatorios. A la edad de siete u ocho años han desarrollado un alto nivel de autonomía y autosuficiencia. Desde esa edad y hasta llegar al matrimonio, simplemente perfeccionan sus destrezas y aprenden todas las técnicas de caza, pesca, recolección y horticultura necesarias para convertirse en adultos, es decir, para criar niños. Uno o dos años antes del matrimonio los tíos o los abuelos les perforan los lóbulos de las orejas. Después del ritual las muchachas adolescentes se llaman *bequèca* y los muchachos de la misma edad *èrèmenga*. Los términos ya no se usan y no he podido encontrar su significado. No hay un término genérico para definir a los adultos y a los padres. Un informante me dijo que, justo después del matrimonio, las novias se llaman *monanpa* y los novios *mongampa*, palabras que significan "duerme (con)" o "está casado(a)" (el sonido nasal "g" es un marcador de género másculino). Para referirse a un adulto según el género, se usa el término *onquiyè* (mujer) y *onguiyè* (hombre).

Sólo hay un contexto en el cual se habla de los niños como una categoría general: los mitos y las historias, como el mito del cocodrilo, según mi conocimiento el único sobre la preñez animal y la relación de los progenitores animales con su descendencia. La historia empieza con el viaje de la madre cocodrilo a las vertientes fluviales, donde pone sus huevos. Pone muchos huevos, los abandona, viene y va. Los huevos se encuban por su cuenta y su descendencia sale del cascarón y se va; las crías sobreviven por sí solas. La madre sigue yendo y viniendo, viniendo y yendo, y su descendencia sigue creciendo. Me inclino a pensar que en esta historia hay otra confirmación de la fuerte valoración de la autonomía personal y la admiración por las especies vivas, que son independientes desde el día en que nacen[3].

La gente dice explícitamente que el período comprendido entre los siete y los dieciseis años es la edad de la autonomía y la auto-suficiencia, cuando los niños se pueden alimentar por sí solos pero no tienen todavía la responsabilidad social de crear una nueva familia a través del matrimonio. He mencionado que la ceremonia de perforación de los lóbulos, anterior a la ceremonia de matrimonio, marca el final de esta edad. Los capítulos tres y cuatro han estudiado la función de la complementariedad de las tareas masculinas y femeninas. Esta complementariedad viene desde la noche de bodas porque los novios duermen juntos en la misma hamaca e intercambian comida por la mañana. De esta forma se puede decir que la cohesión social se basa en la formación progresiva de nuevas parejas cuyos matrimonios han tenido la aprobación durante la boda. Se supone que el novio deja su *nanicabo* y se une a la unidad residencial de su mujer. Como ya he mencionado varias veces, el matrimonio, y no el proceso de socialización, es el momento crítico de la reproducción social. Sin embargo, en este capítulo veremos que el hecho de que los niños escolarizados sean apartados del resto de la comunidad aldeana, obstaculiza su reproducción social y pone en peligro la continuidad de la vida social del *nanicabo*.

La primera consecuencia de apartar a los niños productivos del resto de la comunidad es que se consideran sujetos en edad de casarse

sólo después de haber terminado con éxito el sexto grado. Como los Huaorani tienen pocas oportunidades de salir de su territorio y los hijos dicen que prefieren quedarse en las aldeas una vez casados, el vínculo con la escuela, el maestro y el Estado no reemplaza los antiguos derechos y obligaciones de parentesco. Lo que hace es desarrollar una identidad bicultural que varía en grado de acuerdo con los individuos y sus historias personales.

La mayoría de los niños tiene que repetir varias veces el mismo grado, de manera que a menudo su edad está entre los diecisiete y dieciocho años para cuando han terminado la instrucción primaria (puesto que las escuelas no han estado funcionando por mucho tiempo, muchos niños han empezado el primer grado a una edad mayor a la acostumbrada). Más adelante mostraré con más detalle que el sistema escolar refuerza una nueva conceptualización del tiempo. Introduce, entre otros conceptos, nuevas ideas cronológicas tales como la edad y la fecha de nacimiento. Los profesores que definen el progreso de acuerdo a los logros escolares manipulan este tiempo artificial. La consecuencia de separar a aquellos que pueden empezar un nuevo grado, de quienes tienen que repetir el grado es que los niños indígenas no crecen como solían hacerlo en el pasado.

Su edad social ahora está determinada, primero por su fecha de nacimiento, y segundo por su éxito escolar. Dicho éxito es sancionado en último término por la entrega de un diploma y el juramento a la bandera. Este juramento representa la ceremonia escolar más importante del año, cuando los escolares que se van juran su fidelidad a la nación ecuatoriana. Este ritual simboliza su alianza no sólo con la nación sino también, y más concretamente, con la escuela y los profesores. Dicha promesa se basa en la pertenencia a un grupo de la misma edad en vez de una red de parentesco. Los graduados son fieles a su equipo escolar, el grupo de alumnos con quienes han competido por la excelencia en nombre del Ecuador.

Si se toma en cuenta sus pobres resultados académicos, es en los deportes donde los niños huaorani defienden el nombre de su escuela y, en último término, la gloria del Ecuador, jugando en las finales de fútbol con otras aldeas huaorani, algunas aldeas quichuas y ciertos pueblos mestizos del Oriente. En 1990 la Subsecretaría Ecuatoriana de Educación Bilingüe organizó el primer campeonato internacional entre las escuelas indígenas de la Amazonía. Se celebró en Colombia durante dos semanas, con la participación de equipos del Ecuador, Colombia, Perú y Brasil. Se recuerda a los Huaorani no tanto por haber ganado una copa cuanto por haber impresionado profundamente a los participantes al matar a una gran res con sus lanzas, la misma que hubo de abastecerles de carne por varios días. Los anfitriones colombianos habían intentado -sin éxito- sacrificarla con un revólver. Simbólicamente la identidad étnica huaorani se forja actualmente a través de la destreza física (ganaron el partido de fútbol) y la fuerza "pre-civilizatoria" (mataron a la res con sus lanzas). Es irónico que estas representaciones anti-intelectuales se forjen a través del sistema educativo.

La educación escolar todavía no crea diferencias internas entre los niños huaorani porque su nivel es homogéneamente bajo en comparación con los estándares nacionales. Los maestros a menudo dicen que los alumnos del sexto grado se comparan con los alumnos quichua de cuarto. Sin embargo, el mero hecho de que las mismas normas escolares se puedan aplicar a ellos como a cualquier otro estudiante ecuatoriano establece diferencias y similitudes entre los Huaorani y los niños del resto del país. Por una parte, son los mismos, todos van a la escuela y pueden ser evaluados de acuerdo con los mismos estándares. Por otra parte, los Huaorani son diferentes porque sus resultados son peores que el promedio. En el sistema de los méritos y la excelencia, la diferencia se ha convertido en inferioridad social y cultural.

Además de su poder de establecer nuevos "grupos artificiales de edad" y nuevos criterios para definir a los niños dentro de sus comunidades y frente a la sociedad nacional, los profesores tienen un poder definido sobre los arreglos matrimoniales. No sólo deciden cuando un

alumno recibe o no el diploma, y por ende deja de asistir a clases, sino también dan sus opiniones sobre quién debería casarse con quien. Además, los profesores quichuas son conocidos porque arreglan matrimonios entre graduados y muchachas quichuas. Aparte de esta participación en alianzas matrimoniales, los profesores controlan estrictamente a los adolescentes. A menudo les dan largas prédicas sobre abstinencia sexual. Los estudiantes tienen que dedicarse a estudiar, deben dar prioridad al diploma. Las muchachas embarazadas son expulsadas automáticamente de la escuela, y los maestros presionan a los padres para que arreglen pronto un matrimonio con el supuesto padre.

Al igual que controlan la sexualidad adolescente, los profesores introducen la discriminación sexual al rehusarse a reconocer a las jóvenes embarazadas el derecho a terminar sus estudios. Tampoco apoyan a las mujeres en la petición de becas para continuar su educación, aún si tienen mejores calificaciones que los varones. La razón que dan es que las muchachas van a casarse pronto de cualquier manera y no deberían perder los escasos recursos destinados por el Ministerio de Eduación para los Huaorani. Estos prejuicios tienen consecuencias de muy largo alcance.

Una seria consecuencia es que incluso si las niñas y los niños van juntos a la escuela y estudian lo mismo, la escolarización no implica lo mismo para las mujeres y los hombres. De acuerdo con la lógica de los maestros la educación es incompatible con la gravidez y la crianza de los hijos. Las mujeres son las que conciben los niños, y por lo tanto no pueden estar embarazadas y estudiar al mismo tiempo. Un muchacho, por el contrario, puede estar por convertirse en padre, pero esto no tiene ningún efecto en su capacidad de continuar los estudios. Estas concepciones son perfectamente extrañas a las ideas y relaciones de género, a la adultez y a la paternidad/maternidad de los Huaorani, de manera que cuando se producen conflictos entre los profesores y los Huaorani es muy a menudo a causa de cuestiones relativas al matrimonio y el embarazo.

Para resumir estos temas complejamente interrelacionados, hay que decir que la creación de la niñez y los niños como una categoría social entraña una serie de cambios. En primer lugar, los niños escolarizados se convierten en consumidores dependientes que vienen a compartir "la misma sustancia" porque pasan juntos muchas horas en la escuela, donde también comen juntos todos los días. Por ende no pueden casarse entre ellos y la aldea con escuela se convierte en una unidad exógama. En segundo lugar, las diferencias de género se constituyen muy tempranamente y de manera asimétrica a través de los "regímenes físicos" descritos en el capítulo anterior, a través de las expectativas de los maestros y las tareas diferenciales asignadas según el género. Por último, de manera equitativa alcanzan un nivel de educación que les acerca culturalmente a otros ecuatorianos, pero no a nivel social, dadas sus bajas tasas de rendimento académico.

6.2.2. *Ser padres y producir*

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, la escolarización afecta la vida de los padres tanto como la de los hijos, pues las actividades relacionadas con la escuela exigen mucho trabajo y tiempo de parte de los adultos. Con condiciones climáticas semejantes, las escuelas pueden ser mantenidas únicamente gracias a un aporte laboral substancial. Los padres no sólo tienen que construir el recinto escolar, sino también mantener todos los servicios escolares y de la pista de aterrizaje, tienen que reparar las construcciones, limpiar los baños, los tanques de agua, los grifos, las duchas, o trabajar en el huerto de la escuela, preparar los desayunos escolares diarios y asistir a las reuniones semanales de la asociación de padres de familia. Además de estas tareas colectivas, la escolarización requiere que los padres se conviertan en productores de alimentos, algo que voy a ilustrar a lo largo de esta sección. Los padres tienen que producir alimentos por razones obvias y prácticas. Tienen que dar de comer a sus hijos escolarizados que ahora son consumidores dependientes. También tienen que mantenerse a sí mismos y al creciente número de niños menores, ancianos y profeso-

res. Además, tienen que dar excedentes alimenticios para las festividades y los comedores escolares. Puesto que la escolarización promueve la sedentarización y los excedentes alimenticios se consiguen con más seguridad a través de la horticultura que de la caza o la recolección, los padres de las aldeas con escuela no tienen otra alternativa que convertirse en agricultores.

Hay que notar que en los registros escolares correspondientes a las profesiones de los padres, siempre se les categoriza como **agricultores**. Para los profesores y el resto de la sociedad ecuatoriana, los indios civilizados que viven en áreas remotas del país tienen que ser agricultores, y deben contribuir al bienestar del país abasteciendo los mercados con sus productos. No importa de donde vengan, de la Sierra o de la Costa, los maestros que trabajan en el territorio Huaorani vienen de áreas rurales del Ecuador. Sus padres a menudo viven del cultivo de la tierra. El trabajo asalariado, un complemento de las actividades agrícolas, es una fuente secundaria de ingresos para estas familias campesinas que constituyen el estrato más pobre de la sociedad nacional. Los trabajadores migrantes y los pequeños tenderos están por lo general en mejores condiciones económicas que los que viven básicamente de la tierra. Los maestros de la Costa vienen de las áreas más fértiles a lo largo de los grandes ríos del litoral, donde las mismas parcelas de tierra pueden producir cinco o seis cosechas y los períodos de barbecho son relativamente cortos. Los cultivos de subsistencia son la yuca, el plátano y los bananos; los cultivos comerciales son el café, el maíz, el cacao y el achiote (una semilla usada para teñir y dar color a las comidas). Para los maestros, por lo tanto, la pobreza de los Huaorani tiene su origen en su falta de trabajo y en la baja intensidad de su producción. Aunque reconocen que tienen grandes dificultades de transporte (sus aldeas están todavía muy alejadas del resto del país), se apegan a la idea de que, a pesar de su lejanía, deben cultivar productos agrícolas y comercializarlos. Resumiendo, los Huaorani tienen que convertirse en agricultores no sólo por razones prácticas relacionadas con las nuevas circunstancias sociales -la nueva división del trabajo- de las aldeas con

escuela, sino también por razones ideológicas. Como "*gente decente*", los pobladores rurales civilizados tienen que ser agricultores y horticultores. Mientras estuve haciendo trabajo de campo, se me presentaron muchas oportunidades de comprobar que los forasteros quieren sistemáticamente que los Huaorani lleguen a ser "agricultores", y que ellos se resisten constantemente a serlo[4].

A pesar de su rechazo a participar en actividades agrícolas, han empezado a ajustarse a los nuevos requerimientos de la vida de aldea. Aumentar la producción agrícola se ha vuelto una necesidad en las aldeas más antiguas donde la sedentarización y el mayor grado de densidad poblacional han conducido a la desaparición de animales de caza y productos silvestres. Las razones históricas que han llevado a estas transformaciones socioculturales y el rol de la misión evangélica en establecer la dinámica de la densidad poblacional y el sedentarismo ya se han discutido en los capítulos anteriores. Mi argumento aquí es que la escolarización formal actúa como una fuerza estructuradora sobre esta dinámica, generando prácticas cotidianas y dando a los Huaorani buenas razones para cambiar su forma de vida trashumante y permanecer en **grandes aldeas concentradas**, en vez de dispersarse y regresar a una vida más nómada en otras partes de su territorio. Dado el relativo aislamiento de la mayoría de aldeas, la escuela es la única institución que puede enmarcar los cambios socioeconómicos y ofrecer una nueva identidad colectiva.

Si lo ponemos en términos diferentes, existen razones objetivas para la nueva división del trabajo en las aldeas con escuela, y para que los padres se conviertan en agricultores. Sin embargo, las razones dadas tanto por los Huaorani como por los no-Huaorani son **subjetivas**. Al parecer existe consenso en que los pobladores rurales civilizados tienen que cultivar productos para su subsistencia y para vender en el mercado. En otras palabras, se adopta la horticultura como una señal de modernidad y progreso cultural, tanto como de necesidad. Si comparamos con los datos que presenté en los capítulos anteriores sobre la

relación entre las fiestas y la horticultura resulta que este hecho adquiere un interés especial. En el capítulo 2 vimos que los Huaorani conciben su historia como un conjunto de ciclos sucesivos de guerra y paz, y que los tiempos de paz están relacionados con las fiestas y la horticultura. En el capítulo 3 aprendimos que las fiestas y los matrimonios están tan estrechamente vinculados que los grupos de festejo eran tradicionalmente endógamos. Finalmente, en el capítulo 4, la reseña etnográfica de las fiestas y la discusión del simbolismo de los cantos festivos pusieron en claro que la fiesta implica un planeamiento y la producción de excedente alimenticio, aunque se nieguen las actividades productivas relacionadas con las fiestas en tanto que se hace hincapié en la abundancia natural y el consumo. Tradicionalmente los valores culturales celebraban el consumo en detrimento de la producción. La modernidad, por el contrario, celebra la producción .

Hoy en día, los huertos tienen que proveer alimentos para satisfacer las necesidades diarias y no para las fiestas. La producción hortícola se destina básicamente a la alimentación de los niños. En términos prácticos, se debe a que los niños van a la escuela que los padres tienen que dedicar la mayor parte de su tiempo a la horticultura. Su trabajo se ve aumentado por la pérdida de la contribución productiva de los niños escolarizados a la familia. Los niños ahora sólo tienen los fines de semana y las vacaciones para trabajar con sus padres fuera de la casa. Ellos todavía participan sustancialmente en las tareas domésticas y cuidan de sus hermanos menores cuando regresan a casa. Sin embargo, no pueden valerse por sí solos desde una temprana edad como lo hacen en las aldeas que no tienen escuela. Los niños en edad escolar también son una carga económica para sus padres debido a los costos que representa el abastecimiento del equipo escolar cuando no es donado.

Además, los padres con niños en edad escolar se enfrentan la mayor parte del día con una serie de dificultades relativas a la organización de sus actividades. Viven en lugares donde los recursos forestales son escasos. Dejan de tener huertos de yuca rotativos conforme la técnica se vuelve incompatible con la vida en la aldea. Los desplazamientos cíclicos actuales implican contratos de trabajo por corto tiempo en las compañías petroleras, visitas a la ciudad y otras aldeas, en vez de ir de una plantación de yuca a otra, con el resultado de que emerge una nueva complementariedad entre el marido y la mujer. Por ejemplo, la pesca, una actividad femenina por tradición, asume el papel de la caza. Los hombres, cuando no están trabajando en las compañías petroleras, pasan el tiempo con sus mujeres preparando nuevos huertos de yuca y plátano. Un promedio de cuatro a cinco huertos de 18 m X 25 m se necesitan para satisfacer las necesidades alimenticias de la familia. Los niños menores que no van a la escuela pasan aun más tiempo en los huertos (o confinados dentro de la casa junto a personas mayores) que en la selva. Comen nuevos cultivos (pulpa de cacao, papaya, maíz, o caña de azúcar) en vez de los alimentos silvestres tradicionales. Otra razón por la cual la selva ha perdido importancia es que la mayor parte de los huertos se hallan a lo largo de las márgenes fluviales y se llega a ellos en canoa. La selva es el dominio de la caza y la recolección, en tanto que en los hábitats ribereños el incremento de los huertos y la intensificación de la vida aldeana promueven la agricultura.

Todos estos elementos constituyen la diferencia principal entre la horticultura tradicional y la moderna. Los que no viven en aldeas con escuela todavía cultivan yuca y banano principalmente para las fiestas. Como la labor hortícola no está separada de las actividades de caza y recolección, no oponen los hábitas forestales salvajes a los hábitats humanos. Por el contrario los padres que viven en las aldeas con escuela cada vez piensan más en el bosque como un lugar salvaje donde no viven permanentemente sino en vacaciones.

6.2.3. *Padres productores e hijos consumidores*

Los padres necesitan quedarse cerca de las aldeas constantemente, no sólo para cultivar productos para el consumo de sus hijos en la

escuela y el hogar, sino también para prepararlos. La preparación de los desayunos escolares es una actividad que toma mucho tiempo. Todos los días se cocinan y se sirven a cada grupo un promedio de treinta a cincuenta comidas. La mayoría de las escuelas tiene una cocina y un comedor adjunto, construidos generalmente por los padres con materiales locales. En Dayuno el profesor elabora la lista de padres de familia que tienen que cocinar todos los domingos antes del servicio religioso. Por lo general los padres vienen en parejas -una pareja nueva cada día. Llegan a la escuela aproximadamente a las 8: 30 de la mañana, recogen leña (los niños nunca traen suficiente leña), y prenden el fuego. Es obligatorio que cada alumno traiga una o dos raíces de yuca, bananos, y una porción de leña todas las mañanas. La puesta en práctica de esta norma es la causa de muchas molestias y frustraciones para los profesores, ya que la población local no cumple la regla. Traer comida a la escuela es algo totalmente opuesto a su forma de entender el acto de compartir la comida. Los Huaorani nunca ofrecen alimentos fuera de las redes de parentesco, y en consecuencia ven en el pedido de los maestros un tributo explotador y una manera dudosa de obligarlos a entrar en la red de parentesco. Los niños, temiendo la reacción de los profesores, procuran obtener lo requerido de sus madres, a menudo en contra de su voluntad.

Volviendo a nuestro ejemplo de Dayuno, el profesor fija el menú y da instrucciones a los padres que vienen a preparar las comidas diariamente. El menú consiste siempre en un pedazo de fruta -una taja de papaya o de plátano cocinado- y una bebida caliente -chocolate y leche en polvo, azúcar y avena. Se colocan platos, cucharas y tazas de plástico en la mesa Los niños comen a las once de la mañana, y cuando terminan, lavan sus platos y van al campo de juego para el recreo. En Toñampari los maestros prefieren que sean exclusivamente las mujeres las que preparen los desayunos. Piden a dos o tres madres de familia que vengan todas las mañanas durante una semana; las mismas mujeres tienen que venir toda la semana y para la siguiente se designa a otro grupo, "de otra manera se confundirían y lo olvidarían". Cualesquiera sean las razones para esto, se presenta una alteración de la reciprocidad conyugal, se introducen nuevas formas de división sexual del trabajo y se sobrecarga de tareas a las madres, puesto que las mujeres tienen que participar en las mingas al igual que los hombres. Los maestros de Toñampari también deciden el menú, pero usualmente prefieren las sopas a los bocadillos. Se prepara lo que han traído los niños: raíces de yuca, plátano y carne ahumada, cortándola en pedacitos. Cuando los niños no han traído suficiente comida, se acude al huerto de la escuela. Se completa la sopa con arroz o fideos, y un vaso de "fresco". En Toñampari, las madres son las que lavan los platos y no regresan a casa antes de la una de la tarde.

Según me contaron los padres de familia, no hay duda de que en su opinión los maestros protegen la salud de los niños mejor que ellos. Al vivir en asentamientos sedentarizados y condensados sin servicios sanitarios básicos, los aldeanos se han visto gradualmente afectados por enfermedades contagiosas, en su mayor parte por parásitos intestinales, gripes y malaria. Los niños sufren fiebres y diarreas endémicas. De la misma manera que se aceptó la eficacia de la medicina occidental, se aceptó la idea de que la leche en polvo, la avena, el arroz y el azúcar previenen la diarrea. Esta convicción la comparten generalmente todos los que viven en el Protectorado, que por varios medios intentan obtener al acceso a las medicinas occidentales y a los alimentos foráneos cuando no hay una escuela en su aldea. Finalmente, un creciente número de padres llega a apreciar el sentido de los desayunos escolares, que facilitan sus tareas alimenticias, en especial cuando hay un abastecimiento regular gratuito en grandes cantidades. Esta ayuda no se considera como producto del trabajo humano, y como tal, compensa parcialmente el hecho de trabajar más para alimentar a los escolares.

Son dos las razones para que el Ministerio de Educación considere su responsabilidad alimentar a los niños una vez al día. La primera y más obvia razón es que la escuela termina a las dos o tres de la tarde. Los niños vienen temprano en la mañana, algunos después de ha-

ber caminado una hora. La segunda razón es que el Estado tiene la obligación de velar por el bienestar de sus ciudadanos. Los Huaorani, al igual que la mayoría de pobladores rurales del Ecuador, son definidos como gente pobre que no tiene recursos y no se alimenta apropiadamente. La mayoría de los informes de los profesores a las autoridades educativas aseguran que los Huaorani tienen bajos niveles de desarrollo y aprendizaje porque están subalimentados y se encuentran débiles físicamente. Se los describe como personas seriamente afectadas por parásitos, con anemia endémica y una rotunda carencia vitamínica y de calcio. La mayor prueba de la malnutrición es que estos indígenas amazónicos no tienen leche. Por lo tanto, los desayunos escolares, una mezcla de comida típica del lugar y alimentos enviados por el gobierno (leche en polvo, chocolate en polvo, harina de trigo y avena), supuestamente compensan las deficiencias dietéticas locales. Los maestros otorgan una gran importancia a estas comidas, y los Huaorani se han convencido de que el aprendizaje adecuado y la fortaleza física están íntimamente relacionados con el consumo alimenticio según afirman los maestros.

Se considera la nutrición, junto con la higiene corporal, una parte esencial de la educación. Así lo atestigua la siguiente cita tomada de una larga petición enviada por un profesor a las autoridades provinciales: "Los desayunos escolares deben ser distribuidos a los estudiantes en coordinación con la Dirección Provincial de Educación para obtener mayores facilidades financieras y poder de este modo luchar exitosamente contra la malnutrición infantil y motivar un aprendizaje eficiente". Para los profesores, no hay duda de que el bajo rendimiento educativo de los niños se debe principalmente a su pobreza y a la consiguiente falta de alimentos apropiados. Están convencidos de que la falta de calcio y vitaminas causa deficiencias intelectuales. No aceptan el hecho de que el plátano es una fruta rica en calcio y otras frutas son excelentes alimentos vitamínicos. Como ya se mencionó, al ser escolarizados (un concepto parecido a la conversión de un niño en hijo de Dios por medio del bautismo), los niños se ponen bajo la custodia del

Estado que tiene la obligación de educarlos, alimentarlos y de proteger su salud. El desarrollo y el progreso de la nación dependen de ello, y se emprende la tarea en cooperación con organismos internacionales como la UNESCO.

Los desayunos escolares, una de las actividades escolares cotidianas más importantes, refuerzan la autoridad moral de los maestros sobre el cuerpo de los niños, según lo descrito en el capítulo 5. Aquí nuevamente las percepciones de los padres de familia concuerdan con la opinión de las autoridades gubernamentales y de los maestros sobre el tema de la salud y la nutrición. Puesto que la comida es el medio crucial a través del cual los Huaorani establecen y mantienen las relaciones sociales, no es sorprendente que los desayunos escolares sean considerados momentos esenciales de la vida escolar.

Sabemos que el consumo tradicional de alimentos destinados para la fiesta se diferencia del consumo alimenticio diario. La preparación de una fiesta implica la producción de excedentes hortícolas y una distinta división del trabajo. Sin embargo, se representa las fiestas como el regocijo de numerosos consumidores que se han reunido para comer y beber en exceso. La comida de la fiesta no se considera el producto del trabajo sino de la abundancia natural. Los desayunos escolares tienen algunas características en común con este tipo de comida. Ambos funcionan como mecanismos de integración social a un nivel superior al doméstico. Las similitudes se expresan con mayor claridad en lugares como Dayuno, donde los padres de familia sirven a todos los niños del nexo endógamo, y al hacerlo actúan exactamente como los "dueños de la fiesta".

Sin embargo, el lazo tradicional entre la división del trabajo, la producción y el consumo se altera por el mero hecho de que los desayunos escolares son acontecimientos diarios. Ningún matrimonio se celebra jamás durante estas comidas, que se preparan para un grupo social "asexual", los niños. Además, los actos diarios de alimentar a los niños refuerzan otra dinámica social según la cual la aldea tiene que

ser una unidad exógama. La escuela, donde viven los niños durante el año escolar, donde comen juntos lo que les preparan los padres de familia, se convierte en una unidad de reparto alimenticio. Como los escolares de la misma aldea comen juntos todos los días las mismas comidas, se vuelven de la misma sustancia, como si todos vivieran en un mismo *nanicabo*. Para resumir, el grupo de niños escolarizados forma un grupo ambivalente que no es ni una unidad residencial ni un grupo de festejo, sino que participa de ambos. Se parece a un grupo de festejo porque los niños, en cuanto consumidores dependientes, son atendidos por una pareja de esposos. Se parece a un grupo residencial porque comparten alimentos diariamente, y de allí que sus miembros, los seguidores de un profesor, participen de la misma sustancia y formen una unidad exógama.

Si bien la escolarización altera la relación entre el consumo y la producción, al igual que entre la fiesta y la participación al interior del *nanicabo*, también transforma la naturaleza de las fiestas. Los festivales escolares, al unir a varias aldeas con motivo de campeonatos deportivos, se pueden comparar con las unidades de festejo. Sin embargo, el siguiente diálogo acompañado de una reseña etnográfica muestra que las nuevas fiestas celebran la identidad de la aldea y la competencia (no la fusión de todos los participantes en un supra-*nanicabo* no diferenciado), y enfatizan el duro trabajo de la producción en vez del regocijo de consumir alimentos abundantes por naturaleza.

- ¿Cuántos cestos?
- Dos recipientes
- ¿Cuántos tallos?
- Tres
- ¿Por qué no das cuatro? Tu huerto es grande y está lleno de árboles de plátano.
- Yato sólo da tres, ¿por qué yo cuatro?
- Y tú, Onepa, ¿cuánta cerveza de yuca vas a preparar?
- Dos recipientes

- Quene prepara cinco para los invitados de A. y más para los parientes que se quedan con nosotros.
- Mi huerto está lejos río abajo, también da de comer a mi hermana.

A., el director de la escuela, ha reunido a la gente de N. en la iglesia para un encuentro del Comité de Padres de Familia. El encuentro se celebró la tarde de un sábado a mediados de enero, una quincena antes de las celebraciones que anualmente conmemoran la fundación de la aldea. A. toma nota de las contribuciones de alimentos que hace cada familia; distribuye cartuchos a los hombres que tienen que proveer la carne ahumada durante los tres días de festividades, distribuye las tareas organizativas y las responsabilidades a los profesores y al presidente de la asociación de padres de familia. Se forman cuatro comisiones: una para el alojamiento, otra para la bebida y comida y una para los deportes y demás actividades sociales y culturales. Pavo, el presidente del comité de padres de familia, es elegido *tagaca*. *Tagaca* es una palabra huaorani que designa una especie de hormigas que cortan las hojas. El director de la escuela recuerda a la audiencia las "cualidades morales" de estas hormigas, que se ven en los huertos y los caminos, ocupadas trabajando en hileras compactas; ellas son el prototipo del trabajo y la eficiencia. Pavo, el *tagaca* de este año hará que todos los miembros de la aldea participen en la preparación del festival. Se esperan alrededor de trescientas personas. Se les debe dar de comer bien y mantenerlas contentas durante su estadía: el honor de N. está en juego. El oficio del *tagaca*, que forma parte integral de los festivales escolares actualmente, fue inventado hace algunos años por los maestros, al parecer siguiendo la costumbre quichua de escoger un líder o "prioste de fiesta" para los rituales importantes[5].

"Este festival no se compara con nuestra forma acostumbrada de festejar. Es la **fiesta del profesor**. A., ésta es tu fiesta, tú eres el dueño de la fiesta Nosotros **te seguimos**, te ayudaremos y contribuiremos a tu placer. El día en que dejes de vivir con nosotros, dejaremos de celebrar el día de la fundación de la aldea."

Estas son las palabras de la esposa de Caiga, Nemo, que se levantó inesperadamente después del comentario que hizo el director sobre la aldea quichua de Arajuno -su aldea natal- participaría en el campeonato de fútbol de este año. Aunque los Huaorani han participado en campeonatos deportivos organizados por escuelas quichuas y mestizas en algunas ocasiones, es la primera vez que una aldea no-huaorani es invitada. A. justifica esta novedad en base a que ahora tres jóvenes huaorani se hallan continuando sus estudios en el colegio de Montalvo. Parece un poco sorprendido por la intervención de Nemo, aunque sonríe y la toma como un cumplido. Luego procede a anunciar que irá a la capital provincial, Puyo, el día lunes con el propósito de invitar a autoridades importantes a la fiesta (que donarán arroz, pan y caramelos), también informa que hasta su regreso C. le sustituirá.

La preparación diaria de los desayunos escolares y la obtención de grandes cantidades de alimento para los festivales escolares constituyen las practicas a través de las cuales los padres de familia son obligados a entrar en la categoría que les designa como "agricultores" en los registros de la escuela. Para el estado nacional los agricultores representan sectores de la población que no dependen del mercado para alimentarse sino, por el contrario, producen lo suficiente para abastecer el mercado. Para los profesores de las aldeas sin escuela se debe introducir una nueva división del trabajo y también un nuevo sistema de intercambio.

6.3. El papel del maestro en la economía de la aldea

6.3.1. *¿Quiénes son los maestros?*

Como se discutió en el capítulo 5, el profesor es el modelo de la conducta civilizada. Las vidas de los maestros están bajo el atento escrutinio de los aldeanos, de manera que sus efectos "pedagógicos" se extienden más allá de las horas de clase. Además, suelen ser los principales comerciantes de la aldea. Para comprender su posición central en la vida de las aldeas, y antes de explorar su importancia económica, tenemos que saber quiénes son y cuáles son sus motivos para enseñar en lugares tan alejados.

Los profesores que trabajan en las aldeas huaorani son quichuas del Oriente, de Arajuno, Villano o del Curaray[6], o mestizos de los pueblos rurales de la Sierra (los mismos pueblos que ahora abastecen de mano de obra migrante a las compañías petroleras). Para ellos, ser profesor es un logro social importante, un signo de haber triunfado en la "meritocracia". De manera que los maestros son simultáneamente los productos del sistema educativo nacional y sus agentes. Puesto que la escolarización es la causa de su promoción social personal, creen con firmeza en ella al igual que en la movilidad social que la eduación hace posible, y de esta manera son los instrumentos de su posterior aplicación. Los profesores quichuas en especial creen firmemente que la educación formal es un factor clave para el cambio social y para traer mejores condiciones de vida para las poblaciones indígenas. Otra característica de estos maestros es que han sido capacitados para ser "maestros fronterizos", es decir, para estar directamente involucrados en el desarrollo social, económico y cultural de las remotas comunidades donde enseñan.

De acuerdo a las nuevas regulaciones (puestas en marcha desde el mes de agosto de 1990), los profesores -al igual que los médicos- tiene que servir en áreas rurales del país por tres años al graduarse de los Institutos Normales Superiores. También se les exige que vivan donde trabajan (*Ley de Carrera Docente y Escalafón*, 1990: 5-6). Los profesores que son nombrados en las "áreas fronterizas" reciben una compensación financiera y duplican su antigüedad en el magisterio. En otras palabras, se considera que, cuando han completado su período obligatorio de tres años en comunidades remotas de la Región Amazónica Ecuatoriana, tienen seis años de experiencia. Esta promoción equivale a la de una capacitación suplementaria de 120 horas en métodos de enseñanza. Desde el cuarto año en adelante, si continúan enseñando en "áreas rurales fronterizas", reciben una calificación extra de 5 pun-

tos cada año. Los profesores asignados a una clase de varios niveles reciben el diez por ciento más que los profesores de un solo nivel (*Ley de Carrera Docente y Escalafón*, 1990: 10, 36, 40, 41). Se puede obtener tres tipos diferentes de diplomas para enseñar en las escuelas primarias. El más prestigioso es la licenciatura en educación primaria, luego viene el título de profesor de educación primaria, y por último, el título menos gratificante en términos de remuneración, el bachillerato en ciencias educativas. Algunos profesores quichuas que enseñan en el territorio huaorani tienen una licenciatura en educación primaria; el resto tiene sólo un bachillerato[7].

Por el limitado presupuesto del Ministerio de Educación, los profesores que enseñan a los Huaorani no aceptarían su posición si no fuera por la ayuda especial que reciben de varias instituciones y misiones en colaboración con las autoridades locales o las misiones regionales. Por ejemplo, M. trabajó en Quihuaro durante tres años y proviene de un pueblo serrano cerca de Ambato, donde se educó en el "Instituto Normal Superior". Su madre es viuda y administra una pequeña tienda de abarrotes, lo cual le permitió educar a sus hijos por su cuenta, y enviar a tres de ellos al colegio. M. tiene un hermano mayor que también trabaja como profesor en una comunidad indígena en la región austral de la Amazonía. El salario básico de M. llega a los 26 000 S/. mensuales (28 $). Los beneficios anuales recientemente introducidos sumarán una cantidad equivalente a dos salarios mensuales adicionales. M. alquila un departamento junto con otros colegas en el Puyo -la capital provincial- a donde va regularmente en vacaciones para asistir a varias reuniones. Me dijo que no habría aceptado el trabajo sino fuera porque la misión se ofreció a llevarlo en avión al lugar y sacarlo de allí cuando lo necesitara sin costo alguno, y si no hubiera recibido ayudas pedagógicas gratis, medicina y comida para la escuela. Estaba en su tercer año cuando le conocí, y me dijo que pensaba quedarse un par de años más para aumentar sus ahorros. Añadió que como ahora se había acostumbrado al lugar, no le importaba mucho el aislamiento.

R. enseña en Zapino y es miembro de una Iglesia Evangelista. Se encontraba enseñando en una comunidad quichua de la Sierra en la provincia de Bolívar, cuando los misioneros le sugirieron que fuera a trabajar con los Huaorani. No le gusta mucho su trabajo, ni la gente. Visita a su mujer y su hija menor (que viven en la Sierra) en Navidad, Semana Santa, y durante los meses de verano. Quiere volver a su ciudad natal en pocos años. Z. es profesor de tercero y cuarto grado en Toñampari y es originario de Villano. Realizaba su segundo año de práctica en una aldea huaorani cuando le conocí. Es casado y tiene un bebé que resulta ser el ahijado de Dayuma. Me dijo con orgullo: "Su madrina es la jefa máxima de los Huaorani". Es dueño de algunas tierras en el área de Lago Agrio. Su esposa viene de vez en cuando a Toñampari, donde pasa un par de semanas con él.

C. enseña en Dayuno y tiene una historia diferente. De niño vivía en Dayuno donde su padre era el maestro de la escuela. Ahora sus padres viven al final de las veintidos millas de camino que van de Dayuno a la orilla del Río Napo. A veces regresa a casa los fines de semana. Ha desarrollado la infraestructura de la escuela y ha mantenido el abastecimiento de ayudas pedagógicas, uniformes escolares, pasta de dientes, comida y medicinas, elaborando proyectos de desarrollo y enviándolos a diferentes instituciones como la UNESCO, compañías petroleras, autoridades locales y organizaciones indígenas.

Para los Huaorani hay cuatro tipos de profesores. Aunque se han formado sólidas ideas -a veces contradictorias- sobre su valor relativo, todos están de acuerdo en dos criterios: los profesores tienen que estar fuera de toda relación de parentesco (así sea la de yernos potenciales) y deben ser varones, a menos que sean occidentales. Los primeros "profesores" que vivieron con los Huaorani en efecto fueron misioneras fundamentalistas norteamericanas del ILV, que llegaron a traducir la Biblia a la lengua huaorani y a enseñar a leerla en lengua vernácula. Todas eran solteras; una viuda (su esposo fue muerto por los Huaorani) y cinco célibes. Para ellas, ser líder religiosa y profesora era lo mis-

mo. Predicaban a los cuatro vientos la monogamia, y nunca se presentó ninguna queja de tipo sexual: la alianza matrimonial con ellas era simple y llanamente impensable[8]. En algunas aldeas hay todavía gente que desea que estas profesoras regresen, puesto que "ellas tenían el poder sobre las avionetas y la medicina foránea" como me dijo Caiga en Zapino, rogándome que me quedara en su comunidad.

La otra clase de profesor que conocen es el "colono", un hombre blanco de la Sierra. Unos pocos me dijeron que no importaba que fuese una mujer, pero que la mayoría aceptaría solamente a un "colono" y no a una "colona". Cuando juzgan a los profesores "colonos", es siempre en referencia a los profesores quichuas. Los profesores "colonos" tienen el favor de algunos porque nunca son líderes religiosos, ni se involucran en los asuntos de la comunidad, ni "andan dando órdenes". Las adolescentes son muy ambivalentes con respecto a los profesores "colonos"; ellas intentan seducirlos pero están dispuestas a acusarles de abuso sexual. De manera que los habitantes de la aldea están divididos con respecto a la conducta sexual y la moralidad de los profesores blancos. Los profesores "colonos", por su parte, ven a los Huaorani de acuerdo con su experiencia y conocimiento de las comunidades rurales de la Sierra, las poblaciones más subdesarrolladas que jamás hayan visto en sus experiencias profesionales previas. En comparación, los Huaorani parecen completos "salvajes".

Los profesores quichuas tienen que ser definitivamente varones. Los Huaorani están conscientes del hecho de que un profesor quichua que aún no está casado, se casará probablemente dentro de la comunidad. Si está casado, vivirá en la aldea con su mujer y sus hijos. Los profesores "colonos", al contrario, nunca llevan a sus familias a lugares salvajes como las aldeas huaorani. Los profesores quichuas no sólo vienen a las aldeas a vivir con su familia sino también reciben visitas de numerosos parientes, que en ocasiones se quedan durante un tiempo considerable, creando numerosos lazos entre las aldeas huaorani y las comunidades quichuas. Se prefiere a los profesores quichuas porque

"no son perezosos". Esta expresión se refiere a dos cuestiones. En primer lugar, tienen el favor de los Huaorani porque son indios, les gusta cazar y recolectar frutos silvestres y participan en expediciones a la selva. Asimismo, están más integrados en la vida social local; a menudo los visitan y participan en fiestas de bebida. En segundo lugar, son líderes comunales activos. En palabras de Yatehue: "Conozco a los profesores colonos, todos son unos haraganes, pasan el tiempo durmiendo, no ayudan en nada. No nos enseñan a jugar fútbol, no organizan la comunidad. Quiero que un profesor quichua venga a esta aldea. A vivir bien con nosotros". En efecto, los profesores quichuas tienen tres tipos de función. Enseñan a los niños y a los padres de familia y promueven el desarrollo comunal. Son los consejeros morales de toda la aldea y actúan como líderes religiosos los días domingos. Además, tienen acceso a la medicina occidental y a las prácticas shamánicas quichuas[9].

A la mayoría de los aldeanos no les gustaría tener profesores huaorani. Dicen que los maestros huaorani no están bien calificados para desempeñar sus funciones, son mentirosos y no se puede confiar en ellos. Sin embargo, hay dos maestros huaorani que trabajan para la Subsecretaría de Educación Bilingüe. Uno de ellos ha empezado sus estudios secundarios después de terminar la escuela, y ambos han recibido un intenso entrenamiento como promotores de alfabetización. Sin embargo, es en las aldeas muy alejadas de las suyas donde han sido aceptados como profesores. Un profesor es *huarani* para el grupo al que enseña. El profesor de quien estoy hablando estaba a punto de casarse dentro del grupo cuando partí. El otro profesor se casó con una prima cruzada real (la hija de la hermana de su padre) en el grupo donde enseña. Por la gran migración de los sesenta, se había perdido todo contacto entre el grupo de su padre y el de su tía. Debido a la prolongada separación, los dos grupos eran *huarani* hasta que el profesor "extraño" se incorporó otra vez a la red de afinidad.

Lo que estos casos nos permiten concluir es que los profesores huaorani son aceptados en los grupos de su etnia que tienen menos

contacto con el exterior; en estos grupos llegan a cumplir un papel irónicamente similar al de los profesores quichuas en el resto del territorio, con la posible excepción de que los profesores huaorani no participan en ninguna práctica curativa y medicinal. Sin embargo, lo más importante acerca de los profesores huaorani es que son extremadamente controversiales. A los padres de familia les molesta la idea de que un hombre huaorani enseñe a sus hijos y **gane un salario por ello**. Al rechazar a los profesores de su etnia, están rechazando la desigualdad social interna. Si la jerarquía social se genera por la división entre el trabajo mental y el trabajo manual, tiene que ser una estratificación de tipo étnico. Los Huaorani tienen serias dudas de que la enseñanza sea un trabajo verdadero; ven a los profesores como personas que controlan y monopolizan la fuerza laboral de los niños. No perciben la enseñanza como una actividad moral, o como un noble sacrificio para el futuro de la nueva generación. Su experiencia en la relación con otros maestros es una experiencia de poder y autoridad. Encuentran aceptable el ser sumisos ante un "colono" o un profesor quichua, pero no ante un maestro de su propia etnia.

6.3.2. *Dar, vender e intercambiar*

Muchos profesores tienden a convertirse en comerciantes. Venden artículos foráneos a los Huaorani y artesanías huaorani a los blancos de Puyo y Tena. Hay varias razones para que se dé esta situación, todas más políticas que económicas.

Uniformes escolares y deportivos, ayudas pedagógicas, medicinas básicas, zapatos, jabones, cepillos dentales, pasta de dientes, peines, y otros artículos son regalados. Los profesores obtienen estos artículos de una variedad de instituciones gubernamentales, organizaciones de caridad, iglesias y misiones, compañías petroleras, etc. A los Huaorani les gusta que los profesores centralicen los bienes externos y los distribuyan, porque es la forma de distribución más democrática. En las aldeas que no tienen escuelas, los guías turísticos o los ingenieros de compañías petroleras tratan directamente con todo el que se presenta. No suelen quedarse por mucho tiempo y encargan a alguien la tarea de distribuir el dinero o los bienes a los demás. Sin embargo, la persona que recibe los bienes y el dinero de manos externas considera que son su propiedad personal; no se ve pues como la persona encargada de distribuirlos sino como el dueño de estos bienes. Como vimos en el capítulo 3, "poseer" significa de hecho controlar el "don". En consecuencia, la persona a quien se encarga la distribución general nunca la cumple. En vez de ello, regala las cosas por pedido de la aldea cuando no desea conservarlas o esconderlas. Los que están ausentes de la aldea cuando se reparten los bienes, y no tienen las relaciones de parentesco apropiadas con el "dueño", no tienen derechos sobre dichos bienes. Sólo los parientes consanguíneos pueden visitar al "dueño" y pedirle cosas.

Cuando hay una escuela, el profesor es la persona a quien se confía los bienes. Podría quedarse con algunas cosas, pero nunca intervendría en transacciones personales aldeanos. Más bien procede a la distribución pública de bienes de caridad llamando a cada familia en orden alfabético durante una asamblea de padres de familia, después de una minga o de la misa dominical. Claro que dicha distribución no está totalmente libre de manipulaciones de parte de los profesores, quienes la utilizan para motivar a los aldeanos a hacer tal o cual cosa o para que acepten ciertas decisiones. También regalan cosas a amigos personales. Pero estas relaciones son completamente privadas y casi no tienen el beneplácito de la comunidad. En suma, la gente está feliz mientras todos tengan su parte de modo permanente (véase fig. 6). No les preocupa que los profesores tengan ciertos privilegios materiales o el poder de redistribución, pero no toleran estos privilegios y poderes en personas de su propia etnia.

No se puede decir que los aldeanos dependan de los artículos comerciales; la impresión que tengo es que hoy en día podrían vivir sin ellos. Por ejemplo, en las aldeas orientales puede haber escasez de car-

tuchos, anzuelos, linternas o machetes durante varias semanas e inclusive meses enteros. Nunca les faltan machetes, hachas, u ollas de aluminio porque las encuentran abandonadas en los campos petroleros. Alguna vez pasamos varios días caminando en la selva sin machetes y cerillos, después de que todo se perdió en el río. Las ollas de barro, los machetes de bambú, y encendedores se fabrican todavía en todo el territorio huaorani. La yuca se puede cultivar sin derribar árboles, y se puede pescar con red o barbasco.

Sin embargo, a todos les gusta usar ollas metálicas, cuchillos de acero, hachas de buena calidad y cartuchos. Les gusta tener ropa nueva, tener velas encendidas toda la noche, y escuchar el radio mientras prepraran el desayuno. No hay ninguna obligación -ninguna necesidad- para que sea así, **uno puede sobrevivir sin esas cosas**, nadie va a "sufrir" (*cacahuebopa*) si no las tiene. Con excepción de los hombres cuando reciben la paga después de trabajar para una compañía petrolera, los aldeanos evitan ir a las tiendas y comprar cosas con el dinero. Generalmente se guarda para gastos de viaje -para los pasajes del bus y la canoa, y para las comidas. Por el contrario, se adquieren bienes comerciales a través de 1) la caridad, 2) el robo y 3) el trueque. Comunmente se intercambian animales vivos, oro de lavado, dientes de tigre, carne ahumada, hamacas y cerbatanas -así como una amplia gama de artesanías que fabrican en un número cada vez mayor para los turistas- ropas o cartuchos.

Sin embargo, cuando tomamos el caso de los alumnos, las cosas son diferentes. Los profesores exigen a sus alumnos que vengan a la escuela vestidos y equipados apropiadamente, y aún cuando se les provee de vestido y materiales pedagógicos, no siempre sucede así. Si el modelo de lo que se necesita para ser un alumno perfecto es permanente, los abastecimientos no lo son. La irregularidad de los bienes exige -cuando no obliga- a que los padres de familia consigan estas cosas por su cuenta. Aunque no hay ninguna regulación que estipule que los alumnos deben venir a la escuela con uniforme o comprar zapatos deportivos para ser aceptados en el equipo de fútbol de la escuela, es

simplemente impensable no acatar estas demandas tácitas. Un profesor me dijo:

"Viven como animalitos, no están civilizados del todo aún. Andaban medio desnudos cuando llegué por primera vez a la aldea. Los niños y las niñas que tenían entre diez y doce años caminaban por la pista de aterrizaje sin ropa. Llegaban a la escuela descalzos, sólo con una pantaloneta. Les dije que bajo ninguna circunstancia entrarían a la clase sin zapatos o sin ropa adecuada. Durante semanas tuve que enviar a algunos de regreso porque no estaban vestidos decentemente- ...Los guías de turismo vienen por aquí regularmente. Duermen en la escuela y se van con pequeñas cosas como cerbatanas, lanzas, coronas y hamacas. Pedí a los guías que vinieran con ropa para trocar y no para comprar objetos a los huaorani. Desde entonces los Huaorani de esta aldea, niños y adultos, son los mejor vestidos en todo el territorio."

En otra aldea el profesor que se beneficia de los vuelos de la misión al pueblo ha abierto una gran tienda donde pasa la mayor parte de su tiempo libre después de la escuela y los fines de semana. La tienda se ha vuelto muy popular de un momento a otro en la aldea porque ahora es un lugar de reunión. Los Huaorani se pasan horas ahí, aún si no tienen nada que comprar. Finalmente después de una o dos horas, alguien compra un refresco o caramelos. La tienda tiene vestidos, zapatos para niños y adultos, arroz, azúcar, sal, velas, baterías, jabón, cerillos, latas de atún etc. El profesor me dijo que había adquirido una deuda de 900 000 S/. (el equivalente a mil dólares norteamericanos, es decir, veinte veces su salario mensual) con un prestamista del Puyo para tener su propio stock. Revende los artículos con un veinte por ciento de recargo, pero varía mucho de acuerdo a la mercadería. La mercadería popular y relativamente barata como el arroz se revende con el treinta por ciento de recargo mientras que las sopas de sobre se venden sin ningún beneficio. La mayoría de los Huaorani trocan o compran a crédito en la tienda, pero rara vez pagan con dinero efectivo. Cambian las cosas que adquieren de acuerdo a una lista elaborada

por el profesor en la cual se incluyen hamacas, aljabas o cerbatanas para los turistas. Las mujeres compran a crédito, y cuando sus esposos regresan de las compañías petroleras con el sueldo, tienen que saldar las cuentas. Durante la noche suelen sustraerse sacos de arroz y azúcar; el mismo profesor lo explica de una manera resignada, diciendo que "los Huaorani no pueden soportar la idea de almacenar alimento". No dijo que ellos querían distribuir la comida entre todos.

En otra aldea incluso la mujer del profesor "regala" ropa, baterías, cerillos, azúcar, arroz, leche en polvo, ollas, y otros artículos. Si ellos lo piden, ella consigue gran parte de estos artículos gratis por donaciones de caridad. Lleva la cuenta de lo que "da", ya que insiste en recibir algo a cambio, cosas como artesanías, banano, pescado, o ayuda en sus tareas domésticas. Si la gente no le "retribuye" o no le da algo "a cambio", simplemente se rehusa a "ayudarles" otra vez.

Para resumir, las condiciones de trabajo pueden ser duras para los profesores pero las ventajas financieras parecen compensarlas. Sin embargo, los profesores que intervienen en transacciones comerciales con los Huaorani no obtienen ganancias apreciables, al menos no por el momento. En cierta forma ellos han sido obligados a asumir sus funciones comerciales por parte de los Huaorani, quienes, al "visitarles" constantemente pidiéndoles "regalos", les obligan a reaccionar, al menos obteniendo ciertas compensaciones. Ellos no "regalan" sino "comercian".

El conflicto permanente por el intercambio, el "don" y el "comercio" se ilustra mejor con los problemas que los profesores encuentran al pedir productos hortícolas a los Huaorani, que saben bien que los profesores piden contribuciones diarias de yuca, plátano y leña tanto para su beneficio como para preparar la comida de los niños. En una aldea que visité, por ejemplo, una mujer vieja obtuvo autoridad sobre los otros miembros de la comunidad al hospedar al nuevo profesor en su propia casa; sin tener que trabajar obtenía de parte de los aldeanos considerables cantidades de alimento. Los niños tenían que pasar por su casa todas las mañanas antes de ir a la escuela y dejar leña, raíces de yuca y plátanos.

Constantemente frustrados y enfadados por la falta de hospitalidad y gratitud de los aldeanos, los profesores acuden a varias estrategias para obtener la comida que necesitan. Hacen verdaderos sacrificios viviendo en aldeas remotas y enseñando a los niños huaorani, de manera que al menos los padres deberían retribuir el favor dándoles suficiente comida para que puedan enseñar sin tener preocupaciones materiales. Como están solos frente a los aldeanos, no tienen el poder de obligarles a que les den comida cuando estos últimos no reconcen su autoridad moral. Sin embargo, en las aldeas donde se han casado con mujeres quichuas, los profesores reciben abastecimientos regulares de chicha y productos hortícolas. Cuando no tienen estos aliados naturales, adoptan el modelo local de visitas. Visitan a los que regresan de cacería cuando están desollando los animales cazados y esperan con toda la paciencia del mundo hasta que les ofrezcan un pedazo de carne. Viajan por los grupos de vecindad más distantes especialmente los días domingos por la tarde, y piden veneno para pescar, frutas o manojos de plátano. Finalmente cuando los padres de familia vienen a visitarles en la escuela o en casa, y les piden anzuelos, medicinas y azúcar, ellos les piden a cambio comida. Es a través de este contínuo proceso de negociación que los profesores lentamente acostumbran a los aldeanos a aceptar el hecho de que el "dar" debe ser reemplazado por el "retribuir" y el "intercambiar", y a reconocer dos categorías de gente en las aldeas: los que están en la escuela y que no tienen el tiempo para cultivar, y los que trabajan en los huertos, pescan y cazan, y deben dar lo necesario a toda la comunidad, sin consideraciones de parentesco. Los últimos tienen la obligación de alimentar a los primeros por la nueva división del trabajo y no porque se encuentren dentro de la categoría correcta de parentesco.

Todo esto sugiere un malentendido cultural entre los profesores y la población huaorani. Este malentendido se apoya en dos moralida-

des contrapuestas en cuanto al intercambio, y es la razón para que los Huaorani se rehusen a proporcionar a los profesores sus productos hortícolas. El capítulo 4 ya ilustró el hecho de que los Huaorani intentan establecer "relaciones de visita" con forasteros poderosos, es decir, ser los recipientes de donaciones unilaterales. Les gustaría que los profesores diesen tanto como las compañías petroleras, y esto es, claro está, imposible. Por una parte los profesores no son corporaciones ricas sino individuos pobres que además viven permanentemente en las aldeas escolares. Por estas dos razones son un nuevo tipo de *cohuori*. Dada la naturaleza especializada de su trabajo, y sin tomar en cuenta sus creencias morales, ellos **necesitan** que los Huaorani les den de comer, incluso si como trabajadores públicos, tienen acceso a fondos de caridad y socorro. Además, los profesores cultivarían su propio huerto, pero no lo hacen porque creen que, a diferencia del comercio, la agricultura es una labor manual. A menudo dicen que su trabajo es un servicio a la comunidad, de aquí que los padres tengan la obligación de retribuirles con comida. También afirman que han sido obligados a participar en actividades comerciales debido a los constantes pedidos de artículos foráneos por parte de los Huaorani. Esta claro que lo que está en juego en estas contínuas confrontaciones es la redefinición del intercambio y el establecimiento de la reciprocidad.

En los capítulos 3 y 4 vimos que la única relación recíproca tradicional es la relación conyugal y que la reciprocidad es la relación necesaria para hacer frente a la dependencia por razones de edad. Sugiero que si los Huaorani consideran que relacionarse con los profesores es una tarea difícil, es porque no tienen categorías culturales inmediatas para acomodarse a ellos. Los profesores son tolerados explícitamente porque "cuidan" de los niños, y les enseñan "como ser civilizados". Sin embargo, también son forasteros poderosos quienes para poder quedarse en la comunidad de la aldea, tienen que **dar** sin pedir nada a cambio. En este aspecto el papel de los profesores como comerciantes es simétrico al papel de los padres como productores de alimento. Además, el doble papel de los profesores como tutores y cuidadores y

como dadores y comerciantes, hace que la reciprocidad y el intercambio estén en el núcleo de las nuevas relaciones sociales creadas por la escolarización. Esta doble naturaleza de la función de los profesores crea las condiciones estructurales para la reproducción social de una sociedad transformada y basada en la supremacía de las relaciones de producción sobre las relaciones de consumo.

6.4. Instrucción escolar y reproducción social

6.4.1. Padres: nuevas responsabilidades y obligaciones

En las aldeas con escuela, los padres adquieren un nuevo sentido de sí mismos en cuanto individuos que velan por la comunidad, es decir, en cuanto productores de alimentos y también **padres de familia**. Algo importante que se debe tomar en cuenta es que el número de niños ha aumentado dramáticamente en los últimos años. Hoy en día, con la supresión del infanticidio, el advenimiento de la atención médica occidental, la monogamia y el sedentarismo, es común encontrar parejas con más de seis niños. Como lo mencioné en la introducción, los niños representan el 55 % de toda la población (véase tabla 1). Esto se debe tener en cuenta para alcanzar una comprensión adecuada de las nuevas relaciones que se crean en las aldeas con escuela.

Si la monogamia, el sedentarismo y la alta fertilidad son procesos generales que ocurren en todas las aldeas huaorani, es sobre todo en las aldeas con escuelas (es decir, donde los niños productivos son apartados de la comunidad por períodos extensos de tiempo) que las categorías sociales de "niños" y "adultos" definen las interacciones y las actividades de la aldea. Los Huaorani aún se aferran a los mismos valores de autonomía personal e igualdad social que conducen a relaciones no-autoritarias e igualitarias entre padres e hijos y, en general, entre adultos y niños. Como ya expliqué, estos valores se practican todavía activamente cuando los niños participan juntos con los adultos en actividades comunes. El aprendizaje ocurre en un amplio rango de interacciones que no priorizan el lazo biológico entre padres e hijos.

Las relaciones horizontales entre los adultos y los niños se apoyan en dos procesos, el dar y el recibir. Los niños ofrecen regalos alimenticios a sus padres tan a menudo como éstos les proveen de comida. Sin embargo, cuando los niños pasan en la escuela, pierden la oportunidad de mantener este tipo de relaciones y se vuelven muy dependientes de sus padres para conseguir alimento. Los padres, a su vez, adquieren nuevos derechos y obligaciones con sus hijos.

La conexión entre la escolarización, la integración nacional, la patrilinealidad, y la puesta en vigor de la familia nuclear ya ha sido mencionado con respecto a la burocracia estatal y la necesidad de obtener cédulas de identidad y otros documentos oficiales. Ahora basta subrayar los efectos de estos procesos creados diariamente por actos como el llamar por lista a los alumnos según sus apellidos (lo cual refuerza la legitimidad del nombre del padre), las críticas públicas de los profesores hacia la madre por no haber lavado los uniformes de sus hijos, o la obligación que tienen los padres de enviar una notificación oficial acompañada de buenas razones que justifiquen la inasistencia de sus hijos a la escuela. Estas prácticas diarias refuerzan la idea de que los padres biológicos son los padres legales. Los niños de matrimonios polígamos son tratados como si no tuvieran un padre legal. Más exactamente, al considerarse como legítima a la primera mujer, los niños del primer matrimonio son "normales". Pero como a la segunda esposa se le da el estatus de madre soltera (a pesar de que vive con su marido), y se la considera inmoral, sus hijos no tienen la respetabilidad de la que disfrutan sus medios hermanos.

Las madres y los padres tienen ambos responsabilidades (y se espera que las cumplan) frente a la escuela, y están obligados a dar a los niños todos los bienes materiales necesarios a su condición de estudiantes. El que hayan perdido la participación de sus hijos en las actividades productivas se suma a la carga económica que deben asumir los padres. Estos no sólo están impedidos de emprender actividades nómadas usuales debido al programa escolar, sino que también están

en la obligación de proveer nuevos materiales: ropa, zapatos, cuadernos o esferos.

De la misma manera, el sistema de escolarización formal hace de los niños sujetos dependientes de sus padres y padres dependientes del Estado y las organizaciones no-gubernamentales que otorgan las ayudas pedagógicas, los uniformes escolares, las medicinas, el jabón, la pasta dental, la comida para los desayunos escolares, etc. El Estado también brinda a los profesores la autoridad moral de criticar a los padres que no son "buenos padres" y que no piensan en el futuro de sus hijos. Los maestros son los que definen lo que deben hacer los niños durante el tiempo que pasan en la escuela. Saben cómo deben comportarse los niños, lo que deben aprender, y lo que deben hacer para tener un cuerpo sano. Los profesores tienen jabón, pasta dental y medicinas; ellos previenen y curan enfermedades: tienen a cargo el cuerpo de los niños. Saben lo que deben comer. Más aún, tienen la comida adecuada. De la misma manera los niños, por el mero hecho de ser niños en edad escolar, dejan de ser diferentes y pasan a ser inferiores a otros niños ecuatorianos; los padres, al ser padres de escolares, se convierten en los ciudadanos más pobres de la nación. Al considerarlos uno de los sectores más pobres de la sociedad nacional, no se espera que eduquen a sus hijos sin la asistencia del Estado; sus hijos no podrían sobrevivir sin las campañas de vacunación, sin el vaso diario de leche en polvo o sin los uniformes escolares. Además, por ser ellos mismos analfabetos, están excluidos de las labores intelectuales que realizan sus propios hijos. Se les pide que proporcionen a los escolares los medios materiales para convertirse en individuos socialmente diferentes de ellos. Como resultado de esto la relación directa entre la producción y el consumo se rompe; los niños son comsumidores y los padres productores.

Finalmente, como lo discutiré con más detalle a continuación, es en su calidad de padres de familia de niños escolarizados que los adultos participan en la vida comunitaria. A diferencia de las aldeas sin escuela donde las decisiones colectivas se toman informalmente a tra-

vés de una cadena reflexiva de lazos de afinidad, en las aldeas organizadas en torno a una escuela, la colectividad está regulada formalmente por la asociación de padres de familia. Todos los miembros adultos de la aldea se convierten metafóricamente en "padres" y participan en las reuniones. La diferencia entre los dos sistemas está a primera vista en la forma y nada más. Sin embargo, al convertirse en "niños" o en "padres", los Huaorani están obligados a desarrollar nuevas relaciones sociales, puesto que una categoría es económicamente dependiente de la otra.

6.4.2. Lo que los niños escolares no aprenden mientras están en la escuela

La mayor dependencia de los niños escolarizados en relación con sus padres proviene de que ellos no pueden regalar el fruto de sus actividades productivas porque su trabajo escolar es de tipo intelectual y está restringido a la escuela, siendo así, improductivo. Los niños que normalmente empiezan a convertirse en productores independientes a la edad de seis o siete años son simples consumidores. El impacto de la escolarización formal, en consecuencia, no debería ser analizado únicamente según las destrezas cognitivas o el conocimiento impartido -o no impartido-sino de acuerdo a la pérdida del conocimiento tradicional. En resumen, los niños en edad escolar saben mucho menos de la selva y de las actividades de obtención de alimento que los niños que viven en aldeas sin escuela, tal como lo voy a demostrar. Mi propuesta es que esta ignorancia de las destrezas tradicionales está ligada al hecho de que, cuando se introduce la escuela en una aldea, se crean "niños" y "padres" como nuevas categorías sociales.

El retiro de los niños en edad escolar de la comunidad productiva y el desplazamiento del respeto a la autoridad y el conocimiento de las viejas generaciones hacia los maestros tiene consecuencias importantes. Ya he mencionado que en cierto sentido, la escolarización formal reemplaza la autoridad de los abuelos. Los abuelos, que eran los responsables de la perforación de los lóbulos y de las ceremonias matrimoniales de sus nietos, ahora son reemplazados por profesores que

entregan diplomas y arreglan matrimonios entre sus antiguos estudiantes. Como consecuencia de esto, la transmisión de las tradiciones orales (en su mayor parte en forma de cantos, tal como lo describiré y analizaré con más detalle en el siguiente capítulo) está amenazada, y la conservación de los valores culturales se ve obstaculizada.

En este sentido no es tanto lo que aprenden los niños en la escuela lo que les separa de su herencia huaorani cuanto lo que no aprenden. No sólo dejan de aprender el arte y el significado de los cantos, sino también todas las destrezas que adquirieron en el pasado a través de una estadía constante en la selva. La encuesta que conduje con niños de quinto y sexto grado en Quihuaro y Toñampari (27 niños), indica que sólo el cuarenta por ciento de los niños sabía como subir a los árboles (la mayoría de los que no sabían eran niñas); el ochenta por ciento de los niños habían cazado con cerbatana (y sólo una niña sabía su uso); el treinta y cinco por ciento habían cazado con una escopeta (no había muchachas que lo supieran); nadie había preparado curare; el cinco por ciento de las niñas había hecho una hamaca por su cuenta; y ninguna niña había hecho una olla de barro. Sólo dos niños habían visto hachas de piedra, y ninguno sabía que en el pasado las fajas para el brazo se tejían en telares simples. Todos los niños con excepción de uno dijeron que les gustaba ir a la selva y que su aldea era el lugar donde querían vivir durante toda la vida. Al interpretar estos datos uno no debe impresionarse demasiado por la alta tasa de niños que han usado cerbatanas. Ellos las usan como juguete en las cercanías de la casa (los monos y los pájaros son raros en la proximidad de las aldeas sedentarias), lo cual, pese a darle una buena experiencia en el manejo, no equivale a la verdadera destreza desplegada en la caza.

Como ya lo mencioné anteriormente, los niños pasan la mayor parte del tiempo en la escuela, y cuando regresan a casa, suelen quedarse dentro ayudando a lavar y cocinar, o jugando por allí cerca. Como el ambiente de la aldea -con sus extensos espacios verdes, sus plan-

taciones dispersas y sus complejos diseminados-difiere sustancialmente de la selva, y como los niños tienen poca exposición a éste último ambiente, su conocimiento del bosque húmedo tropical y sus recursos se ve afectado. Esta correlación entre la escolarización formal y la ignorancia de la selva se ilustra mejor con algunos ejemplos.

El primero es de una muchacha de trece años de edad que vive en un *nanicabo* aislado y que no va a la escuela con la misma regularidad que los otros niños de la aldea. Su vida difiere de la vida de los demás niños en algunos aspectos. En primer lugar, ella es la última de ocho hermanos, y todas sus hermanas y hermanos están casados y viven en sus respectivas casas, con excepción de su hermano de dieciocho años que se casó durante mi estadía. Sus padres son bastante viejos y "tradicionalistas", y andan trasladándose constantemente de la casa de uno de sus hijos casados a otra, y al tener varias casas y huertos de yuca en toda la región, no son miembros de ninguna aldea en particular. La pequeña joven sabía mucho más de plantas y de maneras de obtención de alimento en la selva que otros niños. Cierto día una mujer me envió a un árbol que estaba en el camino, y me pidió que trajera una par de hojas para teñir de rojo el hilo de chambira. Hice tres viajes y volví frustada al fracasar en la búsqueda. Las hojas eran muy distintivas y estaba segura de poder reconocerlas sin dificultad. La mujer, un poco molesta, me envió una vez más con su hija de catorce años, y toda una tropa de niños y niñas que nos acompañaron enseguida. Después de discutir unos momentos, los niños estuvieron de acuerdo en señalar el árbol que buscábamos, de modo que rompimos algunas ramas y regresamos a casa. Pero mi confianza y alivio no iban a durar mucho tiempo. Tan pronto aparecimos, la mujer se burló de los niños: no habían podido reconocer el árbol correcto a pesar de todas sus instrucciones. La chica de mi historia, que llegó a saber que quería las hojas para teñir la red que estaba tejiendo, vino a verme un día y me llevó por el camino de la selva hasta su huerto. Encontró las hojas correctas, y con una mímica muy expresiva me explicó la manera de distinguir las hojas que buscaba de otras que se parecían.

Los personajes del siguiente ejemplo son los niños del Yasuní (véase mapa 4) y el Cononaco, con quienes estuve en varios viajes de obtención de alimento en la selva. La primera y más notoria diferencia entre ellos y sus primos del Protectorado era que caminaban constantemente en la selva, que está más cerca del área desmontada y ha sufrido menos transformaciones en esta parte del territorio. La segunda diferencia notoria era que trepaban a los árboles sin poner reparos y con una facilidad increíble (los niños del Protectorado dicen que odian trepar a los árboles debido a las hormigas), y comen una gran variedad de raíces, semillas germinadas, larvas e insectos. Sin embargo, el conocimiento de los nombres de los animales (peces, pájaros y animales de pelaje) y de los árboles frutales parece ser el mismo en todas las áreas. Para cada clase, los niños de nueve a quince años podían citar entre cincuenta y ochenta nombres[9].

Mi último ejemplo tiene que ver con los niños a quienes observé muy de cerca en la escuela de Dayuno durante tres meses, y con quienes viví posteriormente en un ambiente no aldeano. Las actividades de los niños de ocho a nueve años no difieren significativamente, ya que pasan la mayor parte del tiempo cerca de la casa, y hacen viajes cortos a la selva sólo ocasionalmente. Pero para los niños con edades comprendidas entre los diez y los quince años, las actividades divergían notablemente. Los niños y las niñas de esa edad pasaban la mayor parte del tiempo caminando en el bosque recolectando frutas, larvas y plantas germinadas, ya que no había aún ningún producto hortícola que sirviera de alimento. También pescaban en grupos y conseguían buenos peces en el curso superior del Shiripuno, donde nadie ha pescado durante años. Los niños acompañaban a sus padres en estos viajes cortos, y como la vida animal era más rica en el área, podían observar y aprender más en un mes en el Shiripuno que durante un año en Dayuno.

Otro problema con la separación de los escolares de sus grupos familiares durante la mayor parte del día es que los niños dejan de

cumplir su importante función de hermanos mayores que sozializan a los menores; ahora los pequeños deben ser vigilados por sus padres –básicamente por las madres– durante casi todo el día. Como resultado de esto, se crean grupos de edad artificiales no sólo dentro de la escuela sino también dentro del hogar. En los asentamientos donde no hay escuela todavía, se puede notar a simple vista que los niños forman grupos de acuerdo con el parentesco -los hermanos clasificatorios no se mezclan con sus primos cruzados- y con la base material de sus diferentes actividades. En las aldeas con escuela, los niños se separan según grupos de edad; cualesquiera que sean sus lazos de parentesco y su sexo, todos participan en actividades intelectuales siete horas al día. Como ya se discutió anteriormente, se introduce una nueva separación de género, apoyada en una ideología diferente, la desigualdad de los sexos.

6.5. Cambios en las concepciones nativas del tiempo, el valor y el intercambio

6.5.1. Concepciones huaorani y escolares del tiempo, la distribución y la cuantificación

Después de haber discutido las habilidades que han perdido los niños huaorani, y antes de examinar ciertos aspectos del conocimiento adquirido en la escuela, quiero explorar la concepción del tiempo y el aprendizaje, tal como lo entienden los Huaorani y la escuela. La razón es que la modernidad, basada en una organización precisa del tiempo, una disciplina de trabajo e intercambios monetarios requiere la reorganización del tiempo (Thompson, 1967). Vimos anteriormente en este capítulo que los maestros son abastecedores de artículos foráneos. En sus actividades comerciales, los maestros se ven frente a dos problemas de cuantificación: el problema del valor en el trueque -los objetos intercambiados tienen que ser de igual valor y tienen que costar la misma cantidad de dinero -y el problema del retraso en el pago. Tienen que explicar estos estándares a los padres, pero también tienen que enseñar las nociones de cuantificación a los niños. Mi objetivo en esta

sección es mostrar que las escuelas son los cuantificadores del tiempo. La noción escolar del tiempo cuantificable, sin embargo, contrasta con la conceptualización nativa del tiempo como un flujo (con el presente por referencia), y la cantidad como algo siempre global y aproximativo.

En el capítulo 5 discutí en profundidad el hecho de que la escolarización demanda la sedentarización, las formas en que la escuela transforma el espacio, y las formas en que la esfera pública se expande a través de la institucionalización de la educación y de la vida sedentaria. Queda por demostrar que los Huaorani dan al tiempo un nuevo significado. Esto puede comprenderse más fácilmente con un análisis de las rutinas escolares. Las escuelas crean el tiempo: el tiempo cuantificable que es tan crucial en la sociedad moderna según lo veremos. Tradicionalmente los Huaorani, como muchas otras sociedades, usan el ciclo lunar para mantener una cuenta del paso del tiempo. La palabra *apaica* (luna) se usa ahora para traducir "mes". Sin embargo, no parece que hayan otorgado gran importancia a la alternación lunar. Mis informantes nunca hablaron más que de tres ciclos lunares consecutivos; luego se referían a las estaciones.

Esto concuerda con el hecho de que no cuentan formalmente más que tres entidades. Usan tres números: *aroqui* "uno", *mena* "dos" y *aroqui go mena* "tres" (uno y dos). Sin embargo, los niños escolarizados han desarrollado nuevos números que corresponden a los números en castellano. Usando una lógica secuencial, han añadido *mena go mena* para significar "cuatro (dos y dos). Para "cinco" han elegido la palabra *emempoqui*, que significa "todos los dedos de mi mano". "Seis" es traducido (lógicamente) como *emempoqui go aroqui* (todos los dedos de mi mano y uno), "siete" *emempoqui go mena* "todos los dedos de mi mano y dos), "ocho" *emempoqui go mena go aroqui* (todos los dedos de mi mano y dos y uno), y "nueve" *emempoqui go mena go mena* "todos los dedos de mi mano y dos y dos). "Diez" se traduce como *onontipepoga*, que significa "usando los dedos de la mano izquierda". Alguien me dijo que "veinte" era *onohuatipehua*, "los dedos del pie izquierdo",

pero al parecer existe un desacuerdo al respecto. Contar con precisión a este nivel no tiene sentido. La mayoría sostiene que no había una palabra en lengua huaorani para contar después de cinco. Esto concuerda con el rechazo general de contar las cosas. A menudo expresan cantidades vagas como "pocos" (*huerinque*) y "bastantes" (*bacu*). A veces cuando hablan de una cacería exitosa pueden señalar todos los dedos de la mano y de los pies, e incluso la cabeza con las orejas, pero es más un efecto retórico que una exactitud matemática.

Con pocas excepciones la mayor parte de la gente, niños y adultos, hombres y mujeres, todavía favorecen la manera aproximada de expresar las cantidades superiores a diez, incluso cuando usan números en castellano. Tienen una falta sorprendente de sentido numérico. Mucha gente no sabe su edad y puede que digan "veinte años" un día, y "cincuenta" un mes después. Tampoco están seguros acerca de los años, pero siempre empiezan con "mil nueve ciento...". Me llevó algún tiempo darme cuenta de que cuando alguien me dice: "Pesqué 52 pescados", en realidad me está diciendo: "pesqué una gran cantidad de pescados", lo cual podría equivaler a doce cuando se habla de peces de cinco libras o más. Cuando pregunté a alguien por el número de hijos o perros que tenía, nunca tuve una respuesta directa ("cinco" o "tres"), y tuve que esperar que mi informante señalara cada uno de sus dedos, y me diera sendas reseñas biográficas. En resumen, tal vez con la excepción del precio de las cosas importantes que se venden o compran (una hamaca, una cerbatana para turistas, el pasaje de canoa hasta Misahuallí, o el precio de una libra de azúcar), los Huaorani no consideran los números del castellano como un mejoramiento de su sistema numérico nativo. Incluso para los precios de cosas importantes, tienen dificultad en ser exactos, porque con la inflación los precios cambian de cada mes[10].

Su falta de interés en la cuantificación exacta significa que tampoco tienen el concepto del año compuesto de doce meses diferentes. Las estaciones son importantes y en su pensamiento un año equivale a

los períodos entre la repetición estacional. Hay tres estaciones en el calendario que nada tienen que ver con la posición cambiante de las estrellas. Primero, la "estación de la chonta" (*daguenca tèrè*) desde enero a abril. Luego, la "estación de los monos cebados" (*yepenga tèrè*) de junio a agosto. Y finalmente, la "estación del algodón silvestre" (*bohuèca tèrè*), de septiembre a octubre.

El pasado se expresa con tres términos diferentes que dan una noción diferente de la extensión temporal. *Durani o monito memeiri anobain duranibain* significa "como el tiempo en que nuestros abuelos vivían" y "hace mucho tiempo" o en el tiempo tradicional. *Huarepo* significa "en el pasado", y se usa para períodos de varios meses a varios años. *Dubè* significa "fue hace un tiempo" y se usa para períodos de varias semanas a varios meses en el pasado. La palabra *iimo* se usa para decir "ayer". *Ñuhone* se traduce como ahora o en el presente y *baane* como el día de mañana. Hasta donde conozco no hay otra palabra que exprese el futuro.

Sólo hay una palabra para la noche (*oyugote*), pero el día se divide en varios períodos. *Ñaonbayo gomoa* significa levantarse de la hamaca y se refiere al tiempo entre las 4: 30 a.m. y las 5: 30 a.m. *Baanequi*, la luz de la mañana. *Tequèbeca* la posición del sol en el cenit. *Ganepaba* significa crepúsculo o luz menguante a las 6 p.m.

Las categorías del tiempo y las estaciones no requieren un análisis elaborado. Expresan directamente la idea de que el paso del tiempo es un proceso incuantificable; que los acontecimientos pasados no necesitan ser registrados con precisión; y que las estaciones se refieren a tres acontecimientos notables, dos de los cuales se relacionan con la mayor cantidad y calidad de abastecimientos alimenticios, y una con el sorprendente brote del algodón, especialmente en las orillas de los ríos[11].

En marcado contraste con la visión del tiempo, la escolarización formal introduce la división del tiempo occidental, cuantificable, histó-

rica, compartimentalizada y orientada al futuro. Como lo hemos visto, las escuelas han creado fundadores históricos cuyo nombre llevan. Se introdujo una dicotomía de tiempos normales y acontecimientos extraordinarios predecibles -los festivales escolares. Además la escolarización formal divide el año en tiempo de trabajo y tiempo de vacaciones. Para resumir podemos mencionar unos cuantos usos más del tiempo, como la división en años, meses, semanas, días y horas.

Los niños saben que todo año académico empieza en septiembre, y que pueden tener otro profesor o cambiarse a otra clase diferente una vez que ha aprobado el grado. Pasan mucho tiempo todas las mañanas leyendo y escribiendo la fecha, e intentando dar sentido al cambio de día, número, mes y año. Muy pocos -si los hay- dominan completamente las reglas del cambio de años y meses. El treinta y uno de diciembre es una fecha especialmente difícil ya que cambian tanto el mes como el año. No son muchos los que saben la fecha de su nacimiento. Pero poco a poco aprenden los parámetros del año–calendario, los días nacionales en que el Ecuador celebra acontecimientos históricos, y las fiestas católicas.

Todos los Huaorani consideran arbitraria la división del año en meses, y de los meses en 28, 30 ó 31 días. Sin embargo, la divisón de la semana en días, o más exactamente, el carácter especial del fin de semana, sobre todo del domingo, parece tener más sentido en su opinión. Los sábados son los "días de minga", es decir, de trabajo colectivo para el mantenimiento de las construcciones y espacios públicos. Los domingos son "días de culto" en que todos se ponen su mejor prenda y van a la iglesia. Estos días son diferentes porque los niños no van a la escuela. El domingo, son los padres quienes "van a la escuela" con sus hijos para participar en la ceremonia religiosa.

Además de introducir el tiempo moderno en el centro de su vida, la escolarización formal ocupa en realidad gran parte de su tiempo diario. Los niños pasan en la escuela todos los días desde las 8 a.m. hasta las 3 p.m. de los seis a los trece años de edad (si son "inteligentes", de otra manera tienen que pasar un par de años más). No es extraño que tengan que caminar o ir en canoa a la escuela, lo cual les toma aproximadamente cuarenta minutos en algunos casos. Eso significa que les quedan dos o tres horas de luz natural en su casa, y ningún tiempo para estar en la selva. Las horas escolares se pasan generalmente dentro del aula, excepto por los dos recreos de quince minutos cada uno, la comida de treinta minutos, y las cinco horas semanales de educación física. Después de las 3 p.m. los estudiantes mayores a menudo se quedan jugando fútbol cerca de la escuela hasta que oscurece. Algunos adultos se integran e incluso los profesores participan en los partidos. Los partidos de fútbol y voley son los momentos más sociales de la vida de aldea. En muy raras ocasiones los niños faltan a la escuela. Si no asisten regularmente, no pasan a grados superiores ni reciben el certificado de haber terminado la educación primaria, requisito indispensable para conseguir trabajo. Pero también es porque simplemente les gusta ir a la escuela, según me dijeron muchos de ellos. La escuela es una actividad lúdica en su opinión, a pesar de los esfuerzos de sus maestros por hacer que la tomen en serio y la vean como un "trabajo". En gran medida los escolares prefieren la escuela a las tareas domésticas que de otra manera tendrían que realizar en casa.

Para concluir este capítulo hay que decir que las escuelas no sólo reestructuran el espacio sino también el tiempo. Además, las nuevas asociaciones espacio-temporales, ligadas a los significados culturales y los valores morales, trazan el siguiente conjunto de oposiciones:

días de escuela	vacaciones
civilización	salvajismo
trabajo	ocio
esfera pública	esfera íntima
modernidad	tradición
intercambio	autarquía

Estas oposiciones, sin embargo, no crean formas incompatibles de vida. Restructurando el tiempo y el espacio, la escolarización formal

no acaba con la cultura huaorani, sino que la relega a un tiempo y un espacio diferente. El estilo de vida auténtico no aparece durante los días de escuela, sino durante las vacaciones; está oculto de la esfera pública, pero reaparece en la esfera íntima y en la selva. Finalmente, la caza y la recolección no son consideradas actividades discontinuas sino actividades de ocio o pasatiempo.

6.5.2. *El currículum nacional y los valores escolares*

No voy a discutir en detalle el currículum usado en las escuelas huaorani porque es el currículum estándar para la educación primaria que se sigue no sólo en todas las escuelas ecuatorianas sino también en muchas partes del mundo[12]. Dicho currículum está diseñado para que los estudiantes continúen sus estudios secundarios. Se basa en el desarrollo normal de los niños ideales de clase media (urbana). No se enseña toda la gama de conceptos y habilidades que se supone adquieren los niños de clase media en su hogar antes de entrar a la escuela. Este tipo de currículum ha sido el tema de muchos trabajos críticos de parte de sociólogos educativos, la mayoría de los cuales siguen siendo relevantes en el caso que estamos tratando. En el Ecuador, un creciente número de personas está criticando la aplicación del currículum nacional para la región amazónica porque no corresponde a la realidad cultural, social y económica de los estudiantes, olvidando su proveniencia étnica[13].

Para resumir las principales características del currículum nacional ecuatoriano que se enseña en las escuelas huaorani con la ayuda de seis libros de texto (una "enciclopedia" para cada grado), podemos decir que se enseña un tipo de conocimiento obsoleto e inapropiado, el tipo de saber enciclopédico de los textos europeos de los años cincuenta. Por ejemplo, se usa el viejo método silábico para la lectura y la escritura, y una gramática al estilo antiguo que no toma en cuenta los nuevos avances en la teoría linguística. Las matemáticas se reducen de hecho a la aritmética más algunos principios de geometría euclideana. De ninguna manera se promueve la comprensión de operaciones matemáticas o el razonamiento. Los tópicos tratados bajo la rama de "ciencias naturales" y "ciencias sociales" son irrelevantes para niños que no han crecido en la Sierra del Ecuador y sus centros urbanos, y que no conocen Europa (como un correctivo a los programas, los profesores suelen concentrarse en América, con un énfasis particular en los Estados Unidos). La historia y la cívica son escandalósamente nacionalistas, y especialmente hostiles hacia el Perú. Ecuador todavía se rehusa a reconocer como válidas las fronteras trazadas por el Protocolo de Río de Janeiro de 1941. De manera que todos los mapas del Ecuador elaborados en este país incluyen las dos terceras partes de la Región Amazónica que fueron entregadas al Perú en dicho tratado. Los escolares tienen que aprender en detalle las diferentes luchas armadas que se han librado entre Ecuador y Perú. Los conflictos militares entre los dos países llegan hasta 1982[14].

Al considerar que los niños huaorani son como los demás niños latinoamericanos, e instruirlos con un currículum correspondiente, el Ministerio de Educación no toma en cuenta sus necesidades de aprendizaje específicas. Los Huaorani sólo usan su lengua, de manera que deben aprender el castellano como segunda lengua. En vez de estudiar la geografía de Europa, las cuatro estaciones y la vida de plantas y árboles desconocidos, deberían estudiar temas relacionados con su experiencia, por ejemplo, los patrones de pluviosidad en el Bosque Húmedo Tropical o la flora amazónica. Finalmente, cualesquiera que sean las disciplinas, el currículum no hace uso de su medio social, cultural o natural para enseñarles la lectura, la escritura, y el conocimiento científico.

El profesor practica una especie de pedagogía que favorece el aprendizaje en masse a través del aprendizaje repetitivo y la copia del pizarrón o de los libros cuando los niños son lo suficientemente grandes para hacerlo. El profesor que a menudo tiene que enseñar a los seis grados, debe dividir su tiempo y su atención entre grupos que trabajan en tareas diferentes. En consecuencia, los alumnos a menudo se que-

dan solos por largos períodos de tiempo, en especial los que saben escribir. Se considera que los alumnos de quinto y sexto grado necesitan menos atención pedagógica precisamente porque ya saben leer y escribir. Con frecuencia pasan días enteros copiando una lección de historia de sus libros de texto, o decenas de operaciones matemáticas del pizarrón. Cuando examiné a los niños de quinto y sexto grado (13-18 años de edad), me di cuenta de que no podían efectuar las operaciones matemáticas más simples si no se las presentaba en el pizarrón. Nunca estuvieron seguros de qué operación (suma, resta,multiplicación o división) deberían usar para resolver los problemas. En general, los Huaorani todavía no saben contar el dinero adecuadamente, razón por la cual son engañados con frecuencia por los comerciantes. Pero los que son buenos para comprar y vender han aprendido el cálculo de la experiencia repetida de intercambios monetarios y no porque hayan ido a la escuela. Lo mismo se puede decir del aprendizaje del castellano. Recuerdo a una muchacha de unos trece años que era muy buena en gramática. Sabía todas las categorías verbales, y otras particularidades del análisis lingüístico, pero apenas sabía hablar castellano. Los que trabajan en las compañías petroleras, sin embargo, hablan un castellano más fluido. Estas observaciones se ven confirmadas en los hallazgos de Lave acerca de la contextualidad de la cognición y el conocimiento (1988).

Por último, el aprendizaje académico se basa en el uso de la lógica deductiva en cuanto se opone a la lógica inductiva usada en la vida cotidiana. Es tan abstracta y remota de la realidad de los niños que ellos realmente no la asimilan. Sin embargo, al parecer aceptan un cierto nivel de abstracción cuando internalizan el conocimiento acerca de las experiencias personales que no han tenido y cuando desarrollan lealtades que van más allá de su ambiente social inmediato. El razonamiento deductivo puede estimular nuevas interrogantes y procesos de auto-reflexión, pero la enseñanza no está dirigida a desarrollar dichos procesos. Si los Huaorani aceptan el conocimiento más allá de su experiencia local, es porque están muy conscientes del inmenso y complejo

mundo que les rodea. Es tan complejo y saben tan poco acerca de él que no están en una posición de distinguir entre la ciencia y el obscurantismo[15].

6.5.3. *La autoridad pedagógica: el poder de ordenar y castigar*

El análisis del proceso actual de enseñanza, de la acción pedagógica y su efecto en los niños huaorani revelan más que las ideas "ideológicas" intencionales y no intencionales que invaden el currículum y se descubren fácilmente al analizar los textos.

El estilo de enseñanza es autoritario. El aprendizaje repetitivo para la adquisición y preservación del conocimiento, el aprendizaje en orden y la ejecución de tareas estandarizadas son todos mecanismos que contribuyen a la creación de un contexto social en donde el control jerárquico, la legitimación de la autoridad y las normas colectivas prevalecen sobre la adquisición de destrezas. Por hábito y para reafirmar su superioridad moral de manera coercitiva sobre los escolares, los profesores disciplinan e imparten órdenes aún cuando no hay necesidad de hacerlo. Los niños son muy tímidos, tranquilos y circunspectos en el contexto escolar. Ríen y sonríen mucho, pero nunca en tono insolente. Si se analizara con precisión lo que en realidad dicen los profesores durante el día, se encontraría que una gran parte de sus palabras toman la forma de órdenes e imperativos.

La enseñanza se da esencialmente a través del uso de la lengua dominante. El que la lengua castellana sea usada menos para transmitir conocimientos científicos que para ordenar no es algo desvinculado del hecho de que la lengua colonial dominante (castellano) personifica las relaciones de dominio y las desigualdades sociales. Algunos profesores incluso han inventado todo un conjunto de imperativos en lengua huaorani, tales como *ponamai* ("no vengas") *anamai* ("no hablas", el verbo *ä* en realidad significa "decir, "querer", desear"), creyendo que los Huaorani lo entienden mejor así, en su lengua nativa. Sin embargo, expresiones como estas no tienen significado fuera del contexto esco-

lar porque son distorsiones de los significados y el uso propio que se les da en la lengua nativa.

El sufijo *-ramai* (que se materializa fonéticamente como *-namai*) indica una negación y, a veces, el deseo del hablante. *Ponamai* de hecho se traduce como "no viniendo" o "deseo que no vengas". Este sufijo no puede encontrarse solo como en una frase imperativa: los Huaorani simplemente no expresan órdenes. Su motivo fundamental para la comunicación verbal, es decir, hablar con alguien en vez de cantar o contar historias, proviene del deseo de expresar la propia voluntad, lo cual está marcado por el hecho de que el verbo *ã* significa simultáneamente "decir" y "querer". "Querer" y "decir lo que uno desea" no son cosas separadas, ambas tienen que ver con el cumplimiento de necesidades, en especial de necesidades alimenticias (comida y bebida). Decir algo a alguien es lo mismo que visitar a alguien: implica involucrar a alguien más en el cumplimiento de las propias necesidades. Pero cuando los niños hablan en el aula (como lo hacen todos los estudiantes de cualquier escuela o colegio), es una forma de comunicación verbal propia del ambiente escolar, un producto del discurso pedagógico y de las órdenes del profesor. El español es la lengua del poder, pero cuando los maestros usan la lengua huaorani dentro del contexto del aula e incluso fuera de ella, se convierte en una lengua de poder también. Entonces es un tipo diferente de lengua huaorani, una lengua que crea relaciones de poder entre el maestro y sus alumnos.

Cuando están en sus aulas, los profesores hacen más que impartir órdenes a sus alumnos; también practican los castigos corporales. Tienen la costumbre de halar las orejas o el cabello a los niños que no han trabajado bien o han olvidado algo. Las dos razones más frecuentes para castigar son *la falta de atención* a lo que dice el profesor, y no traer los productos hortícolas y la leña que pidió el maestro. Cuando se producen ofensas más serias, como cuando alguien roba un lápiz o se levanta del puesto cuando el profesor está ocupado con otro grupo de alumnos, el maestro hace uso de la ortiga para castigar a los niños[16].

Otro aspecto de la autoridad de los maestros se discutió en el capítulo 5: la autoridad que ejercen, aunque sea de una manera menos coercitiva, sobre el cuerpo de los niños a lo largo del día. La ideología de estas prácticas es que el trabajo mental y el crecimiento intelectual no pueden darse sin la disciplina física. Los escolares huaorani no se sienten amenazados por los profesores, y al parecer disfrutan cuando ellos ostentan su autoridad. Su única oposición toma la forma de resistencia pasiva ya que ellos no están acostumbrados a la confrontación y tampoco a la autoridad. No es sorprendente entonces que los ejercicios militares y los rituales higiénicos descritos en el capítulo anterior sean efectuados cada mañana antes de ingresar a las aulas. Aquí nuevamente, el problema no es tanto disciplinar a los alumnos cuanto obligarles a una rigidez corporal, a romper su falta de respuesta. Por la misma razón los profesores consideran que llevar el uniforme es algo escencial, y también lo creen los Huaorani. Sin embargo, para los niños el uniforme representa un conjunto muy diferente de rasgos y características: la familiaridad y regularidad de la instrucción en el aula, el sentido de colectividad y seguridad que ha venido a significar para ellos la escuela.

6.5.4. *La nueva concepción del trabajo y del esfuerzo*

Además de dar forma a los valores vinculados a las actividades intelectuales y su relación con las funciones corporales, los maestros definen lo que son las ocupaciones manuales, y promueven nuevas formas de trabajo manual. Si para los Huaorani ir a la escuela es "divertido", la idea que tienen los profesores acerca del "trabajo en la escuela" es que se trata de una labor ardua de naturaleza mental que exige mucho esfuerzo. En la escuela hay tareas definidas que son "trabajos" y otras que son vistas como recreaciones. Es el profesor quien define lo que es el "trabajo" (aburrimiento, dificultad, dureza), y lo que es recreacional (placentero, divertido, entretenido, fácil). Como resultado de ello, el trabajo no es aprendizaje como tal sino específicamente -no exhaustivamente- copia, aprendizaje repetitivo, dictado, lectura de nuevas palabras escritas en el pizarrón, y respuesta a las preguntas del

profesor. Estas tareas (**trabajos**) son sancionadas con calificaciones, pueden ser transformadas en exámenes, y los estudiantes evaluados de acuerdo a su rendimiento en la ejecución de las mismas. En la "arbitrariedad cultural" impuesta por el profesor, "las actividades agradables", esto es, aquellas actividades que los estudiantes se merecen por "haber trabajado bien", son actividades tales como dibujar la bandera del Ecuador, ver el mapamundi, leer una historia, hacer una manualidad (v.g. un pequeño avión de madera de balsa o salir afuera y jugar fútbol).

Según los niños no hay razón para que leer palabras del pizarrón sea más difícil (y en consecuencia definida como "trabajo") que dibujar una bandera. Sin embargo, progresivamente adoptan la categorización de las actividades que aprenden del profesor, la autoridad cuya legitimidad proviene de su dominio del español, sus modales civilizados y correctos, y su poder de canalizar bienes foráneos que distribuyen equitativamente a los estudiantes y a sus padres. Su conocimiento es necesario y respetado. Las reacciones de los adultos al trabajo escolar comportan el mismo asombro frente a la idea de que las actividades escolares puedan llamarse "trabajo". Cuando ven que la gente se ocupa en la lectura y la escritura, su desprecio es tal que sugiere un rechazo del trabajo "intelectual" como trabajo real, a pesar del vocabulario concreto y activo que se usa en relación con las actividades de lectura, escritura y cálculo.

A los Huaorani no les gusta el "trabajo" que tiene que ver con la horticultura o el transporte de cargas pesadas, según vimos en el capítulo 3. Lo que aborrecen por sobre todas las cosas acerca de la escritura y la lectura es el hecho de que exijan concentración y de esta manera aislen al individuo de los demás. En el aula el aislamiento individual es la norma: se promueven la lectura y la escritura como actividades individuales, excepto para los primeros grados, en donde se memoriza las sílabas y los grupos de palabras, repitiendo en voz alta los sonidos que "leen" en el pizarrón. Sin embargo, la escolarización también entraña un trabajo "real", es decir, la horticultura, tanto para los padres como para los hijos.

Toda escuela tiene un huerto atendido por los niños y sus padres. Se dan varias razones para cultivar este huerto. La más pedagógica es que las actividades prácticas y las experiencias se pueden ejecutar en el huerto como parte del currículum. Se pueden conducir tareas hortícolas y cultivar plantas desconocidas. Mas pese a lo positivo y progresista de la idea, ningún huerto escolar en realidad se usa para actividades experimentales o para el cultivo de vegetales con un alto contenido de vitaminas. La yuca, el plátano y los bananos para los desayunos escolares y los festivales de la escuela se cultivan colectivamente en estos huertos. Los profesores quichuas, al igual que las organizaciones indígenas, otorgan gran importancia a estos huertos y a las *mingas*.

Es por esto que los profesores inculcan a sus pupilos el valor de la cooperación y el esfuerzo colectivo. Algunos meses antes de que llegara a Dayuno, el profesor ya había cultivado con los niños un terreno de bananos detrás de la escuela. Ahora quería tener una plantación de yuca y cambiar el emplazamiento de su casa. Iba a organizar *mingas* para ambas actividades; una *minga* para la plantación con los niños, y otra para la casa, con los padres. El sitio de la plantación era pantanoso y por consiguiente fácil de desmontar. No había árboles, sólo palmeras de madera suave y juncos frondosos. Los niños tomaron los machetes de la bodega y empezaron a cortar la vegetación. Como no estaban muy motivados, el profesor les reunió y les dio una larga charla sobre el concepto de *minga*. Les explicó el origen histórico de la palabra, los beneficios de trabajar colectivamente y la razón para cultivar productos hortícolas. El trabajo se reinició sin mayor entusiasmo por parte de los niños. El profesor trabjaba de una manera stakhanovista, ordenando enfadado a los niños que ejecutásen las tareas específicas asignadas. Los niños más motivados y obedientes fueron premiados con caramelos. De regreso a las aulas, el profesor les dijo cómo los niños quichuas

trabajan desde el amanecer hasta el atardecer sin descansar. Se tuvieron que realizar varias mingas para rozar y quemar el sitio.

Cierto día el profesor preparó a los niños para el siguiente paso, la plantación de cultivos. Se le pidió a cada niño que trajera maíz, tallos de yuca y plantones de banano. El profesor les explicó que era fácil para cada uno contribuir con una pequeña parte, y que la unión de todas las contribuciones crearía una reserva significativa. Como ocurría con otras actividades, ésta fue realizada mediante la memorización de la tarea ("deberé acordarme de traer el maíz, los plantones de banano y los tallos de yuca), a través de interrupciones lúdicas (el profesor preguntaba a un estudiante en tono histriónico: ¡dime lo que tienes que traer mañana o te golpeo!), y una seria dosis de moralidad ("¿Cómo ayudarás a la escuela mañana?",- "Traeré maíz para plantar en el huerto de la escuela"). Los alumnos amaban al profesor y seguramente creían que era algo divertido. Sin embargo, a la mañana siguiente sólo la mitad de los niños trajo algo para plantar. Yo les pregunté a quienes me conocían mejor por qué habían olvidado las semillas. Algunos me dijeron francamente: "me olvidé", otros que la plantación de sus padres estaba muy lejos de la casa y era demasiado tarde para ir allá después de la escuela. Un alumno me dijo que su madre estaba enojada con el maestro y no veía por qué tenía que darle algo.

En el huerto el profesor intentó hacer que todos los niños trabajaran en grupos de dos o tres, dividiendo la plantación en tareas específicas. Al mismo tiempo intentaba enseñarles la forma adecuada ("como lo hacen los Quichua") de insertar los tallos de yuca en el suelo[17]. En un momento sacó casi todos los plantones de banano mientras decía que los agujeros no eran lo suficientemente profundos. La tarea no había sido ejecutada bien y tenían que hacerlo todo otra vez. Los niños ofrecían como siempre su resistencia silenciosa: se rehusaban a moverse o a responder. En sus casas, los niños huaorani nunca son obligados a participar en una actividad productiva en contra de su voluntad. Algunos rechazaban abiertamente las técnicas hortícolas quichuas y la organización en grupos de trabajo.

En varias ocasiones tuve oportunidad de presenciar la ira del profesor cuando los padres no venían a la *minga*. La *minga* había sido anunciada con dos días de anticipación. El profesor había enviado a los alumnos con una nota escrita que decía a los padres que trajeran machetes y hachas, y a las mujeres que preparasen "chicha fuerte", la bebida fermentada que preparan los indios quichuas. Sin embargo, nadie apareció y el maestro amenazó a los niños con hacerles trabajar en vez de sus padres, Al final decidió enviarlos de regreso a casa para que trajeran a sus padres. Este ejemplo muestra claramente que los profesores intentan usar su poder con los alumnos para ejercer autoridad sobre los padres.

Pero sobre todo este ejemplo ilustra algunas cosas importantes que ya han sido mencionadas en diferentes contextos. Sabemos que antiguamente los Huaorani se llamaban "Auca", es decir "salvajes" porque vivían en lo más recóndito de la selva y no cultivaban huertos. También sabemos que, tal como sucede, la horticultura, una actividad planeada bajo el liderazgo de grandes hombres y mujeres (pacificadores y anfitriones de fiestas), se practicaba dentro del complejo de fiestas, y como tal, estaba íntimamente relacionada con el matrimonio y las incursiones. Finalmente, conocemos algunos aspectos simbólicos de la horticultura, que se ve como un trabajo duro asociado con el suelo forestal, en tanto que la cacería y la recolección se centran en torno a la cubierta forestal. En este ejemplo el contraste entre el orgullo de los profesores de producir alimentos y hacer horticultura, y la negativa de los niños huaorani a cumplir con el trabajo, apunta a diferencias culturales profundas. A un nivel más abstracto, no se puede más que notar la ironía de la situación. Los niños que podrían estar cazando, recolectando y produciendo individualmente alimentos que serían compartidos en sus respectivos *nanicaboiri* son obligados a cultivar, más como una experiencia de aprendizaje que como una actividad productiva real. Habiéndose convertido en consumidores dependientes, aprenden a trabajar y producir colectivamente, usando técnicas hortícolas no-huaorani bajo la supervisión del profesor.

6.6. La creación de un nuevo tipo de comunidad

6.6.1. *Crear la comunidad de aldea a través del trabajo común*

La escolarización introdujo una nueva división del trabajo basada en valores que los Huaorani todavía rechazan en cierto grado. En el proceso, han llegado a aceptar su nuevo papel de padres, un rol que exige una participación cada vez mayor en la agricultura. Tienen que producir contínuamente un excedente alimenticio para alimentarse ellos y dar de comer a sus hijos, a los ancianos y a los maestros, y en menor grado, para vender y generar dinero efectivo. La escolarización también ha introducido una nueva forma de trabajo, las mingas, por medio de las cuales los aldeanos cultivan plantaciones escolares y aseguran el mantenimiento del recinto escolar, de la pista de aterrizaje y otros servicios públicos tales como los reservorios de agua y los caminos de la aldea. Esta nueva organización del trabajo promueve la separación entre la producción y el consumo, introduce nuevas relaciones sociales de producción y transforma el significado de la vida comunal.

Los patrones de trabajo dentro del *nanicabo* han sido descritos en los capítulos 3 y 4, donde he mostrado la conexión directa e inmediata entre la producción y el consumo. La economía de reparto basada en las relaciones individiuales diarias entre los los miembros del *nanicabo*. El ofrecimiento de comida a los que no son miembros de esta unidad doméstica y se hallan de visita es altamente problemático. Las comidas comunales simbolizan la complementariedad de las actividades de los esposos. La caza del pecarí es la única forma de trabajo colectivo usual. Como se debe cultivar un excedente alimenticio para las fiestas, su preparación requiere un cierto grado de trabajo colectivo y división laboral. En las aldeas que no tienen escuela, la economía de reparto está adaptada al incremento de la escala social. Las aldeas representan la condensación del nexo endógamo y consisten en *nanicaboiri* habitados que se reunían sólo ocasionalmente antes. Se practican nuevos patrones de intercambio de alimentos; dichos patrones perpetúan los modelos de participación tradicionales y se acomodan a las

nuevas condiciones de vida. Los patrones de consumo, en vez de las actividades de producción, se han modificado en el contexto de la aldea. Las manadas de pecaríes casi nunca aparecen en la vecindad de asentamientos tan grandes. Sin embargo, la cacería colectiva ha sido reemplazada por la pesca colectiva. Como las aldeas con escuela son comunidades ribereñas, se organizan envenenamientos del río a gran escala durante el verano. Las expediciones en canoa son otro tipo de actividades que requieren la cooperación de los diferentes *nanicaboiri*. Como una extensión de sus actividades selváticas normales, también se da el caso de que aldeas enteras van a los campos petroleros a pedir comida o simplemente a robarla.

Además de estas formas de intercambio alimenticio y de las mingas, las aldeas con escuela conocen otras formas específicas de consumo colectivo y trabajo a nivel de la aldea. Mientras los desayunos escolares se preparan todos los días y las festividades escolares se organizan periódicamente, las *mingas* obligatorias son planeadas con regularidad por las asociaciones de padres de familia o de maestros.

Las *mingas* son de origen preincáico; eran la forma más desarrollada de trabajo para producir excedentes para el Estado, que los expropiaba en la región andina. Todavía se las practica mucho hoy en día. Nuevos valores y significados de origen marxista y católico radical se han incorporado al concepto de *minga*[18]. Este sistema fue aclamado por una gran variedad de corrientes sociales y políticas. Ahorraba dinero, la gente de la localidad se valorizaba a través del uso de su lengua nativa y sus esfuerzos por alcanzar un auto-desarrollo. Como se parece al sistema incáico tradicional, la minga actual se podría entender como una forma de desarrollo que, además, resultó ser la organización social superior de los indígenas (Moya, 1984; 304-305).

Esta opinión todavía prevalece en el Ecuador actual, y tiene una importancia básica en la lucha política de las organizaciones indígenas. También se la encuentra en los principios fundamentales de la "Educación Bilingüe Intercultural", que crea los principios comunitarios por

los cuales la escuela, la comunidad y la auto-organización de las aldeas rurales son una y la misma cosa (Montaluisa, 1990; 39-92). Sin embargo, cualesquiera sean los méritos del sistema de *mingas*, es radicalmente extraño a las concepciones sociales huaorani.

En las aldeas con escuela las *mingas* se organizan cada dos o tres sábados. Todas las familias deben enviar al menos un adulto en su representación. En ciertas aldeas los que no asisten son penalizados y tienen que pagar una multa. En realidad, la gente participa en *mingas* en base a la afiliación del *nanicabo* (es decir, según las vecindades), en vez de hacerlo de acuerdo a las familias nucleares que son enumeradas por los profesores en el registro escolar. La participación en la *minga* es un buen indicador del estado de armonía de la aldea. Cuando un *nanicabo* se siente en conflicto con el resto de la aldea, o cuando los aldeanos están molestos con los profesores, simplemente no participan en el trabajo. Sin embargo, cuando alguien se rehusa a participar en una *minga* simplemente porque no tiene el deseo de hacerlo (una razón perfectamente aceptable de acuerdo con sus modelos de conducta), el individuo es fuertemente criticado por los demás. La no participación de las personas en estas actividades es la causa de interminables disputas. El asunto se discute durante horas antes de llegar a un consenso sobre el carácter legítimo y auténtico de las excusas presentadas a la colectividad. La multa compensatoria y la cantidad a ser pagada se deciden en base a estos juicios. La cacería no se considera una excusa válida. Inexplicablemente, el estar enfermo es una excusa válida, a pesar de que se sospecha que ciertos individuos usan la enfermedad para ocultar su "ociosidad". Estas disputas son extremadamente reveladoras porque el trabajo obligatorio hace que los Huaorani redefinan sus valores culturales y usan aquellos impuestos por los profesores. Por un lado se acepta y respeta por costumbre el hecho de no querer participar en actividades productivas; por otra parte, si no quiere ser penalizada, la gente tiene que buscar excusas para su no-participación, con lo cual de facto están redefiniendo sus propios valores culturales.

Si el convencer a los aldeanos de que traigan todos los días comida para los desayunos escolares representa una batalla constante para los profesores, es peor la organización de las *mingas*, un punto que se ilustra bien con el siguiente ejemplo etnográfico. Una típica *minga* de adultos empieza temprano en la mañana, por lo general los días sábados. Puede realizarse también durante un día de escuela, en cuyo caso los alumnos ayudan a sus padres después del recreo. Los participantes vienen con machetes propios. Los profesores les proveen de piedras de afilar. A veces se las deja al cuidado del presidente de la asociación de padres de familia, caso en el cual los *mingueros* (participantes de la minga) visitan primero la casa del presidente para afilar los machetes. Cuando se necesitan otras herramientas (hachas, martillos o carretillas), se toman de la bodega de la escuela. El mantenimiento de la pista de aterrizaje es la labor más intensa y larga que se realiza en la aldea. Se corta la hierba con el machete al menos una vez al mes.

La segunda tarea más difícil que se debe realizar a través de las *mingas* es la horticultura. La idea de tener una plantación es, entre otras cosas, la de proveer alimento para las comidas colectivas. Sin embargo, los aldeanos no están acostumbrados todavía, y es raro que dichas comidas se preparen. La mujeres a menudo vienen con su olla de chicha de yuca o de banano para ofrecer a sus parientes. A veces los profesores ordenan a unas cuantas mujeres que preparan comida para motivar la participación en la *minga* (pueden ser tortillas, choclos o arroz con atún). También pueden usar otras artimañas para motivar la participación, como por ejemplo ofrecer camisetas y ropa deportiva a los participantes más entusiastas o los pocos que asistan a una minga que ha tenido muy poca acogida.

Los Huaorani tienden a organizar sus actividades durante las *mingas* de una manera más complementaria de lo normal. Dada la naturaleza del trabajo que han de realizar, la influencia de los profesores que conducen las *mingas*, y el gran número de gente que trabaja conjuntamente, esta complementariedad se organiza según el género. De

acuerdo con los maestros, los Huaorani en realidad no trabajan. A menudo se detienen para descansar y conversar. Les toma varias horas completar una tarea que los quichuas habrían hecho en mucho menos tiempo. Estas *mingas* no tienen un aspecto ritualista o festivo. En este sentido se diferencian marcadamente del trabajo hortícola tradicional. Anticipando mentalmente las fiestas que organizarán una vez que han madurado el banano y la yuca, los Huaorani talan árboles y limpian el suelo con regocijo. Cuando el huerto está listo, hacen coronas con hojas de chambira -las mismas que se ponen durante las fiestas- y lanzan su grito habitual de alegría "oooooooho". Lo que hacen las *mingas* es crear unidad al nivel de la aldea en base a las relaciones sociales de producción y no de consumo. Se puede decir que el trabajo de mantenimiento no es productivo. Sin embargo, queda el hecho de que el trabajo de la *minga* acostumbra a los Huaorani a reunir su fuerza de trabajo para actividades que no están ligadas directamente con el consumo doméstico, pero que fomentan el bienestar colectivo. La interrogante de si el trabajo colectivo conduce a un sentido de propiedad colectiva sigue sin contestación. ¿Consideran los Huaorani los nuevos espacios públicos y la infraestructura resultantes de la escolarización como suyos? ¿Cuál es su noción de la propiedad colectiva? ¿Sienten que tienen algún control sobre los productos de su trabajo?

6.6.2. Crear la comunidad de aldea a través de la propiedad colectiva

La propiedad común, al igual que la propiedad privada, es un concepto muy confuso para los Huaorani. La aldea está asociada con los abuelos de los fundadores de la aldea. Por lo tanto, viven en una aldea en calidad de "seguidores". Tienen la libertad de trasladar su casa y cultivar los huertos en el lugar que elijan, pero no hay una noción relativa a la propiedad de la tierra. Para el Estado, los Huaorani que viven dentro del territorio conforme lo estipula el documento legal establecido por el Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), son dueños colectivos de la tierra. No hay una división privada de la tierra. Sin embargo, la tierra donde se levantan las escuelas y otros edificios públicos pertenece a las diferentes instituciones estatales que las administran. En la mayoría de los casos las escuelas se han construido a través de un convenio firmado por la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y la Confederación Ecuatoriana de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, donde se estipula que CEPE financiará la construcción de escuelas y la CONAIE supervizará la ejecución de los trabajos. La CONAIE elige a líderes indígenas y a sus parientes que tienen algún conocimiento de construcción que dirijan a los trabajadores huaorani. Para los Huaorani, los que han ordenado la construcción de la escuela, esto es, los jefes de la CONAIE, deberían ser considerados los dueños legítimos de la casa. Sin embargo, estos hombres sólo vienen a construir la escuela, la cual es posteriormente ocupada por los maestros (algunos maestros transforman una de las aulas desocupadas en su habitación). Como viven en las escuelas, los maestros suelen ser vistos como sus propietarios, algo que confirman los conflictos existentes entre los fundadores de la aldea y los maestros de la escuela con respecto a la propiedad y el control de los espacios públicos.

En Dayuno, por ejemplo, donde una lucha de poder entre el profesor principal (Quichua) y Huiñame, "la jefa" de la aldea, ha conducido a una ruptura, la autoridad se definía claramente como el poder de controlar el recinto escolar, el centro médico, el tanque de agua, la plantación de la escuela, la pista de aterrizaje y el poder de convocar a los miembros de la aldea a las *mingas*. Huiñame se rehusó a aceptar que el profesor tuviera las llaves de los recintos públicos, usufructuara los productos hortícolas y decidiera cuando organizar las *mingas*. Dayuno era su aldea, el sitio donde había muerto su padre, y llevaba el nombre de su madre, de manera que la escuela y todas sus posesiones le pertenecían. Los habitantes de la aldea eran sus "seguidores", habían venido a vivir en Dayuno para estar con ella, de aquí que Huiñame se consideraba la única autoridad legítima que podía convocar a las *mingas*. El profesor intentó explicar una y otra vez que la escuela pertenecía al Estado. En suma, los Huaorani no parecían tener una concepción de la propiedad colectiva porque al pertenecer a todos, la propie-

dad pública no pertenecía a nadie en particular. Esta abstracción no tiene sentido. Ellos no conceptualizan la propiedad como pública o privada. Cuando dicen que una persona (generalmente un anciano) es el dueño de un *nanicabo onco*, significa que esta persona ha construido la casa con los que viven en ella: ellos son sus "seguidores", pero esta persona no tiene ningún derecho particular u obligación sobre ellos. De manera similar, las instalaciones de agua no son consideradas como propiedad colectiva. Cuando no hay profesor en la aldea para organizar la limpieza de los filtros del reservorio, el agua deja de fluir y se saca de arroyos y tanques de lluvia como se hacía anteriormente.

6.6.3. *Crear la comunidad de aldea: las asociaciones de padres y maestros*

Espero haber aclarado que las escuelas existentes en el territorio huaorani, al igual que las escuelas de otros lugares del país, están centradas en la actividad humana fundamental, el trabajo. La división del trabajo en mental y manual, introducida y reproducida por la escolarización formal es la fuente más profunda de desigualdad social porque, en último término, pone todo el trabajo creativo en manos del profesor. Sin importar cuales sean los esfuerzos que hacen los Huaorani por resistir y mantener relaciones igualitarias entre ellos, y aunque los niños todavía no han sido seleccionados internamente, la escolarización formal les coloca en el extremo negativo del continuum nacional de rendimiento. Lo que hace la separación entre el trabajo mental y manual es fundamentalmente separar el planeamiento y el manejo de las funciones de ejecución.

La separación entre el manejo y la ejecución no es simplemente técnica. Como se basa en la división del trabajo entre los que planean y dirigen y los que ejecutan, las funciones administrativas y regulatorias crean relaciones de dominación. Al ser de hecho la base de la dominación, la división del trabajo es inseparable de la función política del gobierno. La creatividad social y la tarea de síntesis social son monopolizadas invariablemente por las élites de poder y los gobernantes[19]. En otras palabras, la división del trabajo es nada menos que el arreglo

sociopolítico del trabajo. La socialización y la educación formal juegan un papel crítico tanto en la aceptación individual de la división del trabajo en mental y manual como en la aceptación del lugar que la persona ocupa en dicha división.

Si gobernar es en último caso una cuestión de división del trabajo, la introducción de la instrucción formal entre los Huaorani tiene que tener un efecto importante sobre el manejo de los asuntos comunales y los procesos políticos en general. El Ministerio de Educación estipula que las escuelas rurales del Estado tienen que coordinar y orientar los esfuerzos locales en vistas al desarrollo comunal. Se espera que los profesores en calidad de representantes legales del Estado y en ausencia total de autoridades locales, actúen como organizadores comunales y promuevan el desarrrollo en cooperación con los padres de los alumnos. Con este propósito, al principio del año escolar los maestros deben organizar la elección de la directiva de la asociación de padres de familia, constituida por un presidente, un vicepresidente, un tesorero y varios *vocales*. En escuelas más grandes que tienen varios profesores, también se organizan elecciones para el *consejo de grado*, el mismo que trata especialmente los asuntos relacionados con los exámenes y las calificaciones.

Al asignar estas responsabilidades a los profesores y los padres de familia de los escolares, el Ministerio de Educación hace que el desarrollo de la escuela de la aldea sea equivalente al desarrollo de la comunidad. Por un lado, la escuela representa la comunidad; por otra parte, la comunidad existe como un cuerpo integrado y constituido a través de la escuela. En suma, la vida de la aldea y los asuntos escolares son la misma cosa.

Varios *planos institucionales y planos de acción de los comités de padres de familia* pueden servir para ilustrar este punto. El plan institucional para el año académico 1988-89, preparado por el profesor de Dayuno está firmado y aprobado por su supervisor, quien, dada la lejanía del lugar y el alto costo del transporte aéreo, nunca visitará la

escuela. El plan está compuesto de nueve puntos, todos presentados bajo la forma de "diagnóstico-objetivos-actividades. Las nueve áreas de intervención que ha identificado el maestro de Dayuno son las siguientes:

1) El desconocimiento del castellano por parte de los alumnos; 2) su incapacidad de dominar la lectura y la escritura, en particular la escritura correcta del español; 3) el pésimo estado de los caminos de acceso a la aldea y a la escuela en especial, así como el aspecto decadente de la aldea; 4) la falta de agua para consumo humano; 5) el pésimo estado de la casa del profesor, que además debería ser trasladada a otro lugar y junto a la nueva escuela; 6) el desinterés de los habitantes de la aldea por los cultivos de venta (el profesor propone plantar café y cacao con los niños en la plantación de la escuela como una solución); 7) el hecho de que la escuela no tiene un título de tierra para sus aulas y plantaciones; 8) el comedor escolar necesita reparación; 9) como se destruyen más con cada inundación, las orillas del río necesitan ser consolidadas con una obra de ingeniería.

En la primera *acta de la comunidad de Dayuno*, el primer reporte escrito de la reunión del comité de padres de familia, los "objetivos de desarrollo para la comunidad y la escuela" son los siguientes: a) usar todas las estrategias para conseguir que los niños de la comunidad aprendan el español; b) reconstruir la casa del profesor en el mes de noviembre; c) designar a los padres que deberán conseguir el respectivo título de tierra para el recinto escolar; d) elaborar un proyecto para obtener la donación de materiales de construcción para el refectorio escolar; e) plantar café y cacao en la plantación de la escuela; f) limpiar y mantener en buen estado los caminos que los niños transitan diariamente cuando van a la escuela; g) consolidar las orillas del río; h) unirse a los esfuerzos de la CONAIE para delimitar el territorio Huaorani; i) limpiar el tanque de agua y los filtros semanalmente; j) estimular la integración de la aldea **mediante el incentivo del deporte y los juegos**.

Luego el informe resume las tareas comunales que los padres deben realizar regularmente, como la mantención de la pista de aterrizaje, las plantaciones de la escuela, la preparación de desayunos escolares o la defensa del territorio, etc. Concluye con la decisión colectiva de lavar oro como una actividad para conseguir los fondos que se necesitan para materiales y ayudas pedagógicas.

Una comparación de los dos informes en realidad es instructiva. El primero, un informe profesional, fue escrito por el profesor para sus superiores; el segundo supuestamente es la transcripción de las decisiones tomadas durante la asamblea de padres de familia, de las que el profesor tomó nota al ser el secretario de la asociación. Además de las interesantes discrepancias entre los dos planos de acción (tal como la omisión de la campaña para la legalización del territorio Huaorani en el informe oficial), la comparación muestra que los profesores son los "pensadores", los intelectuales que analizan la situación social y diseñan planes de manejo. Sin embargo, dado el contexto estructural de la democracia formal promovida por el sistema escolar, los padres tienen que aparecer como los que han dado las soluciones a los problemas de la comunidad.

Los Huaorani son tímidos en público. Suelen venir en masa a todas las reuniones y escuchar atentamente, dando una opinión cuando el profesor les hace una pregunta directa -aunque no la consideran necesariamente su opinión personal sino la más apropiada a las circunstancias. Como no dan mucha importancia a estos discursos públicos, toman decisiones informales entre ellos después de las asambleas cuando están visitando a un familiar y conversando con él durante horas. Es durante estas reuniones informales tradicionales y sesiones de visita que la autoridad de las mujeres y los ancianos (que rara vez intervienen en público) se revela. Los ancianos vienen irregularmente a las reuniones de la escuela y a las asambleas eclesiásticas. Por la influencia evangélica y la historia reciente del contacto, los hombres viejos representan el pasado bárbaro no-cristiano: ellos son los "aucas",

los salvajes que mataban a los forasteros y participaban en vendetas intratribales. Por el contrario, las nuevas generaciones, que no tienen los lóbulos perforados, son los Huaorani, la gente civilizada.

Sin embargo, el pasado salvaje debe ser evocado en algunos momentos para dar fuerza a la retórica y medir los supuestos alcances de la civilización. Se invita a los ancianos a que acompañen a las delegaciones a la ciudad. Al hacerlo los profesores están al mismo tiempo forzando la admiración de sus superiores por los sacrificios que hacen en nombre de la nación viviendo con salvajes tan lejos del mundo civilizado. Los ancianos mataron en el pasado; todavía son asesinos en el fondo del corazón. Unos pocos ancianos no vacilan en sacarse la vestimenta occidental y regresar a las costumbres tradicionales de los Huaorani -el cuerpo desnudo, sólo con el cordón peneano. En un país católico como el Ecuador, el impacto es predecible y efectivo. En suma, los viejos Huaorani, los grandes hombres de los tiempos anteriores al contacto, son explotados sistemáticamente a través del miedo, como cuando les piden que patrullen las fronteras del territorio para ahuyentar a los colonos blancos. Sólo los que aun tienen hijos solteros (y de acuerdo a los estándares huaorani, están todavía legítimamente vivos) afirman su autoridad política. Habrá ocasión de estudiar este tema con mayor profundidad en el capítulo 7.

Aunque los profesores no tienen acceso al verdadero nivel de toma de decisiones, son ellos los que enseñan a los aldeanos la democracia formal y forjan un sentido de comunidad elaborando la agenda en favor de acciones e intereses prioritarios. Por ejemplo, los profesores definen la plantación de cacao y café como una prioridad. Esta posición es irrealista dada la lejanía de la aldea. La rentabilidad de los cultivos comerciales está en función de las facilidades de transporte. Entre otros, el profesor principal de Quihuaro escribió en el plan de acción de los padres de familia que éstos últimos se encontraban buscando fondos para comprar un motor fuera de borda y financiar los vuelos de carga al Puyo. Dados los altos costos del transporte no se dio ninguna

atención a la irracionalidad económica de vender café cultivado en Quihuaro a la gente del Puyo.

Los aldeanos se resisten a estos proyectos debido a sus profundas convicciones anti-agrícolas nacidas de sus valores culturales. Sin embargo, de la misma manera que aprenden la democracia formal a través de la práctica, al asistir a las reuniones y votar por representantes -y participar al mismo tiempo en la toma de decisiones a nivel privado e informal-aprenden nuevos modelos económicos y nuevos estilos de vida (que son inapropiados e irrealistas en el ambiente de la selva) a través de su participación pasiva en las *mingas* convocadas por los profesores. No lavarán suficiente oro para obtener el dinero necesaria para la escuela y no emprenderán en realidad plantaciones comerciales por el momento. Pero algunos pasan uno o dos días lavando oro para el profesor o trabajando en las plantaciones de la escuela. Estas actividades constituyen las experiencias prácticas acumulativas que se harán efectivas con el correr del tiempo.

Mientras más interviene el profesor en la coordinación de la comunidad y actúa como agente de cambio, los Huaorani le ven más como un guía de la comunidad aldeana. Les da un sentido de unión basado en nuevos criterios. En el pasado los miembros del *nanicabo* no cooperaban de ninguna forma. Sólo se reunían para festejar, y la hostilidad les mantenía separados el resto del tiempo. En vez de relacionarse mutuamente en base a los *nanicaboiri* anteriores y los nexos endógamos -como todavía sucede en las aldeas que no tienen escuela, los que viven en aldeas con escuela vienen a relacionarse como familias independientes y familias nucleares que pertenecen a la misma comunidad.

La institucionalización de la democracia formal varía de una aldea a otra, de acuerdo con las convicciones de los profesores y la comprensión de sus responsabilidades profesionales, así como las formas indígenas de liderazgo que varían en función de la historia de cada formación aldeana. Sin embargo, la directiva de la asociación de padres de familia se reelige cada año académico mientras los profesores permane-

cen en su cargo. Además, pasan la mayor parte del tiempo en las aldeas haciendo su trabajo, mientras los hombres van a trabajar a las compañías petroleras. Los profesores siempre son los secretarios de la asociación y actúan como mediadores y voceros debido a su mayor dominio del español escrito y hablado. El presidente y el vicepresidente tienen un cierto papel si hablan español fluidamente; acompañan al profesor en sus visitas a varias autoridades gubernamentales y agencias de ayuda, esto nunca sucede con el tesorero. Nunca se confía el dinero a los aldeanos porque no se les considera lo suficientemente maduros para asumir una responsabilidad de este tipo. Sin embargo, todos los años se elige un nuevo tesorero y por lo general es una mujer, la única mujer de la directiva. No pude descubrir por qué las mujeres eran elegidas como tesoreras. Simplemente me dijeron que eran más serias y confiables que los hombres (no sé si realmente lo piensan).

Ya he discutido el hecho de que los profesores quichuas generalmente son los promotores comunales más activos. La siguiente cita da fe de mis palabras:

> "Los problemas en el pueblo huaorani son múltiples, en ciertas ocasiones sin solución ya que aquí no hay una autoridad legal para resolverlos... Pero quienes estamos al frente de la educación y de la comunidad somos los profesores, raras veces en estas situaciones el profesor es autoridad pero en el mayor de los casos sí es un orientador de problemas para una solución legal".
>
> (C. Dayuno).

> "Dentro de la nacionalidad Huaorani los profesores han sido los que han intentado organizar a los Huaorani viendo las necesidades objetivas básicas que ellos requieren".
>
> (C. Dayuno).

Cuando C. se fue de Dayuno, se celebró una asamblea de la asociación de padres de familia, en la cual el profesor expresó claramente

sus opiniones acerca de la democracia y ligó el funcionamiento de la escuela al funcionamiento de la aldea como una unidad social:

> "El presidente de la asociación de padres de familia va a ser el coordinador de la comunidad, o, en otras palabras, el representante de la aldea. No tiene nada que ver con el jefe, no es un jefe. Los jefes que mandan sobre las aldeas son cosa del pasado, no hay tal en la civilización moderna. Hoy día los pueblos no pueden ser dominados por una persona durante toda su vida. El presidente de la comunidad tiene que ser elegido cada dos o tres años".

En Quihuaro, el profesor principal también es quichua y miembro de la organización indígena OPIP (Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza), pero trabaja con dos profesores blancos y tiene una percepción ligeramente diferente de su intervención en la comunidad. Elabora proyectos de desarrollo para la escuela, pero no interfiere tanto como los maestros quichuas en la comunidad de la aldea como tal. En el registro escolar de Quihuaro está escrito que la jefa de la aldea es Nèmontè "por la tradición huaorani de tener a jefes mujeres". La jefa principal de la tribu es Dayuma, que vive en Toñampari. Este año sucede que el presidente de la asociación de padres de familia y "coordinador de la comunidad" es Tementa, y esposo de la mujer que es jefa de la aldea. Sin embargo, fue Caento quien fundó la aldea. Desde su muerte, y al parecer bajo la influencia misionera, Nèmontè ha sido declarado jefe de Quihuaro. Es interesante que ella sea una hermana clasificatoria de la viuda de Caento. El que los misioneros hayan atribuido el papel de jefe a Nèmontè lo confirma el hecho de que Dabo es el habitante más legítimo de la aldea para los Huaorani. Sin embargo, no se le puede considerar como jefe porque su territorio verdadero está un poco más al sur y la gente siguió a Caento, no a Dabo, cuando se trasladaron por vez primera a Quihuaro. De este modo, Quihuaro es un buen ejemplo de la formación de una aldea pos-misionera donde no se aplican criterios tradicionales de liderazgo.

En la aldea de Zapino no hay ningún líder fuerte porque los habitantes de la aldea vienen todos de un territorio diferente. Sin embargo, Quimo -y a veces Dahua, su mujer, por la idea falsa de que las mujeres son las jefes- es reconocido como líder comunal. Quimo es el hermano consanguíneo de Dabo pero no viene de Zapino -Zapino y Quihuaro están cerca- no obstante es más legítimo que otros aldeanos dada su asociación con los misioneros del ILV, quienes crearon la aldea. Sólo hay un profesor en Zapino. Apenas mantiene contacto con la población local, siendo más bien temeroso de ella. Anteriormente enseñaba en una pequeña comunidad serrana y en su opinión los Huaorani son "retrasados y salvajes". La misión evangélica abastece a Zapino con todas las cosas que otros profesores pueden obtener después de largos trámites administrativos. Se elige anualmente una directiva pero la asociación de padres de familia no se reúne con regularidad; cuando lo hace, asume más las funciones de "*consejo de grados*" que las de una asamblea de la comunidad.

A lo que se refieren los aldeanos cuando dicen que el profesor es una "autoridad comunitaria" ha sido analizado en el capítulo 5 y al principio de éste. También se ha discutido la cuestión de que la escolarización abarca tanto la educación formal como la política aldeana. Es interesante anotar en este punto que la política de la aldea no involucra a partidos políticos nacionales pero sí a organizaciones indígenas regionales aunque sólo a nivel marginal. La escuela en cuanto lugar de aprendizaje estructura las relaciones sociales de la aldea. A menudo los profesores combinan los roles de educadores y promotores comunitarios. Además, con frecuencia cumplen el papel de líderes religiosos, es decir, de guías morales y espirituales para la comunidad. Aquí no puedo expandirme sobre su compromiso religioso que en gran parte es el resultado de una lucha política más amplia. Es suficiente para la presente discusión señalar que los profesores que son líderes religiosos intentan deliberadamente acumular poderes. Irónicamente, debido a su carácter individualista y de orientación no eclesiástica, el credo evangélico fundamentalista que se ha inculcado a los Huaorani brinda a los profesores la posibilidad de ejercer el poder nombrándose a sí mismos líderes religiosos.

Se debe hacer hincapié en otro aspecto, a saber, que la escuela no se usa sólo para enseñar a los niños, tomar decisiones sobre asuntos de la aldea, sino también para invocar a Dios. Lo que tienen en común estas tres actividades es la construcción activa y ritualizada de la comunidad aldeana en un espacio dedicado al discurso.

En las aldeas donde los profesores están más involucrados en su función de líderes comunales y religiosos, no hay separación entre ambas funciones. Los domingos se convierten en días ordinarios en que los padres van a la escuela de los niños. La misa dominical y la asamblea comunal se fusionan en un único acontecimiento, tal como se puede deducir de la agenda siguiente del día 2 de abril de 1989.

Orador: el profesor C.

Traductor: el presidente de la asociación de padres de familia, A.

1 Hablar brevemente acerca de las diferentes noticias de la semana, de las cartas recibidas y enviadas.

2 Invitación a los campeonatos deportivos. La comunidad ha sido invitada a participar en dos competencias diferentes el mismo día. ¿Se debe ir a Ahuano (un pequeño pueblo no indígena) o a Quihuaro (una aldea huaorani)? Los que tienen parientes en Quihuaro irán, los demás que tengan un trámite administrativo que arreglar irán a Ahuano.

3 Discusión de mi participación en la comunidad.

4 Conflictos con la aldea de Toñampari.

5 Receso. La gente sale y conversa.

6 Empieza la misa con cánticos en quichua. C. predica y ora a Dios por el bienestar de la comunidad. Se pide a los viejos que alaben a Dios con una tonada tradicional (uno de los cantos creados bajo influencia misionera).

7 Yehua se levanta y decide contar "su verdad" acerca de los cambios ocurridos en su vida gracias a la palabra de Jesucristo. Sostiene en la mano una Biblia en español y el evangelio de San Pablo traducido a la lengua vernacular. Dibuja en el pizarrón mientras cuenta la historia de Daniel.

8 C. distribuye las calificaciones correspondientes al segundo trimestre. Cada padre es llamado al escritorio y el profesor habla acerca del desempeño de sus hijos; recibe la libreta de calificaciones, la misma que tendrá que firmar y devolver. La audiencia se ríe y hace sus comentarios en huaorani. Se hacen bromas acerca de los padres, con las palabras que han usado para sus hijos. C. advierte a los que intentan quedarse con la libreta firmada.

9 Los profesores distribuyen caramelos, pasta de dientes, leche en polvo y unos cuantos pares de sandalias plásticas para los que quieren.

10 Todos salen de la escuela. Se cierra la escuela con candado. Algunos se quedan en el campo de juego, juegan voley, fútbol o simplemente conversan.

Esta asamblea habla por sí misma. La escolarización ha creado una esfera pública en la cual los Huaorani participan como estudiantes y padres de familia, aceptan la división social del trabajo entre creación y mando por un lado, y ejecución por otro; división por medio de la cual se confía a los profesores la organización correspondiente de los asuntos de la aldea haciendo uso del mecanismo de la democracia formal. Además, a pesar de que la vida de la aldea, cuando está organizada en torno a la escuela, depende críticamente de la labor agrícola, los padres no participan en los asuntos de la aldea en calidad de productores. Al ser reconocidos socialmente como padres, son insertados socialmente como miembros dependientes de la sociedad nacional[20].

6.7. Conclusiones

En este capítulo he procurado mostrar que la escolarización formal socava la estructura del *nanicabo* creando las nuevas categorías sociales de padres e hijos. La posibilidad -traída a colación en el capítulo 5- de que las aldeas con escuela se puedan convertir en las nuevas unidades sociales de los Huaorani obtuvo evidencia adicional a lo largo de este capítulo. Al vivir juntos los aldeanos han empezado a ser llamados de acuerdo con la aldea donde viven ("los de Toñampari", "los de Quihuaro"), y han adquirido una nueva identidad y un nuevo rol social. La pista de aterrizaje, la iglesia, la escuela, el campo de fútbol, todos estos sitios nuevos, símbolos de la comunidad aldeana, requieren el mantenimiento a través de las *mingas*. Los campeonatos deportivos que emulan la competencia entre las aldeas se organizan cada año. Como las fiestas de las aldeas están desplazando a las fiestas del *nanicabo*, la gente joven ahora busca parejas en otras comunidades.

Además, una vez que se ha creado el dominio público alrededor de la escuela, los profesores se convierten en forasteros esenciales que canalizan los bienes foráneos indispensables para su mantenimiento. Con su rol económico de comerciantes, los profesores intentan desplazar las relaciones sociales de reparto en favor de la reciprocidad y el intercambio comercial. Los Huaorani, para quienes la modernidad se ha introducido como un "consumo fácil", están siendo arrastrados a la escasez y la dependencia. Ya se acerca el día en que tengan que incrementar sus actividades productivas para obtener un flujo constante de bienes foráneos a las aldeas.

Como lo he documentado **in extenso**, los niños escolarizados no adquieren mucha destreza en la lectura, la escritura y el cálculo ele-

mental, a pesar de someterse a la instrucción formal durante seis años; lo que sucede es que saben más sobre la conducta "civilizada", y continuarán practicando, como todos los habitantes de la aldea, mientras haya escuelas que constituyan el dominio público con sus rutinas, sus actividades colectivas, sus rituales, y sus festividades anuales. Posteriormente he descrito la cultura arbitraria que ofrece la escuela, y las reacciones de los niños hacia ella. He concluido que, por menor que sea el aprendizaje que se da en las escuelas, estos recintos institucionales "crean" hijos y padres. Se tiene que enseñar a los niños (no pueden aprender el conocimiento extranjero en forma natural), y de esta manera convertirlos en consumidores dependientes. Su estatus social de niños se estructura a través de la práctica. Las interminables repeticiones que conponen las rutinas escolares y los métodos de enseñanza familiarizan a los niños con el arbitrario cultural, lo regulan, lo normalizan y lo hacen deseable. Los profesores intentan inculcar un sentido de trabajo y esfuerzo en los niños pero tienen muy pocas expectativas. En consecuencia, los niños no perciben la escuela como un trabajo arduo sino como una actividad lúdica, especialmente si se compara con las duras tareas domésticas y las faenas hortícolas. Finalmente la escuela crea un vacío y aburrimiento que los aliena de su medio selvático; no hay más tiempo para aprender de la selva, o para desarrollar destrezas selváticas y dominar las tecnologías de obtención de alimentos.

Además, al transformar a los padres de familia en productores, las escuelas brindan las prácticas por medio de las cuales las aldeas adquieren su estructura como unidades sociales. Los desayunos escolares, es decir, la repartición colectiva de alimento practicada por todos los estudiantes, une a los habitantes de la aldea en el acto general de alimentar a sus hijos. Los desayunos escolares representan por lo tanto un desplazamiento entre una serie de prácticas cambiantes. Todas las aldeas escolares practican la distribución de comida; las visitas son generalizadas y no suelen implicar más que el ofrecimiento de bebida de yuca; las fiestas están ausentes de las celebraciones escolares, donde la comida es escasa y prolífera la competencia.

En otras palabras, las escuelas son una institución mediadora entre las familias y el Estado y engendran nuevos roles sociales para la población huaorani: padres e hijos, roles en gran parte definidos por los profesores. Junto con las nuevas divisiones de edad, sexo, y trabajo especializado, la escolarización crea diferencias sociales tales como la división entre trabajo creativo y trabajo de conservación con uña división laboral según el género casi automática. Además, la escolarización formal introduce nuevos problemas como el manejo de la propiedad colectiva y la necesidad de trabajo comunitario. Finalmente, las asociaciones de padres de familia son **de facto** los cuerpos oficiales donde se discuten los asuntos de la aldea y se toman decisiones.

De esta manera la aldea se constituye una unidad social a través de las relaciones sociales cambiantes que se forman, pero también a través del discurso. Sin embargo, el poder de las escuelas como instituciones estatales que transforman las estructuras sociales locales no es ideológico en su base. Aunque las escuelas transforman la conciencia de los niños hasta cierto grado, no provocan las rupturas culturales que los internados han creado dentro de las comunidades indígenas en todo el continente americano[21]. Por el contrario, como he afirmado en el capítulo 5, las escuelas primarias en las aldeas huaorani están transformando las actividades diarias tanto de los niños como de los padres. La institucionalización de la democracia formal es reconocida universalmente como legítima, y se libran batallas políticas dentro de su contexto. No hay otra opción para que los Huaorani se integren a la sociedad nacional que constituir una sociedad política. Ahora que he mostrado de qué manera la educación formal y la alfabetización van ligadas con la democracia formal, me propongo analizar el uso de la alfabetización y los efectos de la educación formal en el nacimiento de la identidad étnica. Este será el tema del siguiente capítulo.

Notas

1 Con excepción de ciertas prácticas mágicas ligadas a las creencias del *meñera*, según se examinó en el capítulo 2.

2 Al decir esto no estoy ignorando el hecho de que la misión del ILV pasó dos décadas introduciendo los conceptos de "paternidad/maternidad" y "niñez" entre los Huaorani. Obviamente esto era un paso preparatorio muy importante para la aceptación de las escuelas y la segregación que ellas hacen dentro de la población entre los niños y los adultos. Sin embargo, las preocupaciones de los misioneros tenían que ver menos con la distribución de las actividades productivas y con la división del trabajo por edad que con el concepto de vida humana que está incluido en la noción de paternidad/maternidad. Para los misioneros la vida del recién nacido es sagrada e inalienable porque en último término pertenece a Dios (*huengongui*). Su preocupación principal era detener el infanticidio. Por ello adoptaron a varios niños huérfanos salvándoles de la muerte y mantuvieron a las mujeres embarazadas bajo estricta vigilancia para prevenir que abortaran. Aunque los protestantes no rinden culto a María y a la maternidad como los católicos, enfatizan la moralidad que entraña el hecho de ser padres dentro de la familia nuclear.

3 La historia de los vampiros caníbales *tonqui* es otro mito con un comentario social interesante. Este mito y sus diversas variantes expresan la ansiedad acerca de la desaparición y la extinción de los niños. Los vampiros, los murciélagos, y a veces los buitres que supuestamente roban a los niños por la noche y los esconden en sus moradas en la copa de los árboles o en cuevas ocultas en el cielo. A veces los *tonqui* hacen trabajar a los niños como esclavos, a veces les sobrealimentan para engordarlos, y a veces los comen de inmediato. Los padres no saben dónde están los niños hasta que encuentran sus huesos al pie de los árboles gigantes. Elaboradas narrativas con muchos episodios cuentan como los padres logran engañar a los monstruos caníbales llegando a sus moradas y salvando a los últimos "niños moribundos". En realidad, niños y adultos se despiertan en la mañana con sangre en la cabeza o en los dedos de los pies; han sido mordidos por vampiros durante la noche. Los niños siempre arrojan piedras y gritan cuando pasan por los árboles huecos donde duermen los murciélagos durante el día. En suma, parece que hay una noción tradicional de "niñez" tal como la entendemos, en base a la susceptibilidad común a los seres predatorios. Sin embargo, esta creencia no impone responsabilidades u obligaciones particulares a los padres, ni hace que los niños dependan de ellos para su protección. Aunque los padres finalmente rescatan a los niños en el mito, su acto es visto como la eliminación de una plaga y no como un acto de socorro.

Al narrar este mito popular no puedo dejar de mencionar la reacción de un gran cazador huaorani en contra del primer profesor en el territorio huao. Ya he mencionado que Dayuno con Huiñame a la cabeza (que vivió por muchos años con los Quichua y que valora la educación escolar como un signo definitivo del desarrollo y la civilización) fue el primer asentamiento en tener una escuela. Sin embargo, para los otros Huaorani y en particular para su esposo Dabo, al principio la escuela era una fuente permanente de ira. No podía aceptar la presencia permanente de un *cohuori* entre ellos, y lo que es peor, un *cohuori* que estaba "robando" a todos los niños productivos. Dabo estaba de acuerdo en que el aprendizaje del español era importante, pero no podía pasar los días cazando sin la compañía de los jóvenes. No sólo los necesitaba para que le ayudaran a bajar los monos muertos que se habían quedado en los árboles y a llevar la caza a la aldea, sino que también quería enseñarles a cazar, derribar árboles y preparar curare. En los primeros años de escolarización tanto niños como adultos consideraron traumático el hecho de no estar juntos durante todo el día. El profesor me dijo que un día Dabo cerró con clavos la puerta de la escuela e hizo lo mismo con las ventanas para que ni él ni los niños pudieran salir. Dabo estaba muy molesto porque los niños estaban "perdiendo el tiempo" al ir al campo de juegos durante el receso para hacer deporte. Si tenían que aprender español, debían quedarse en sus pupitres y pasar leyendo y escribiendo. Esta anécdota ilustra bien las dificultades que los Huaorani tienen en aceptar que los niños de siete a dieciseis años deban estar separados del resto de la comunidad para realizar trabajos intelectuales.

4 Con ideas similares, un gran proyecto de desarrollo fue diseñado por CEPE para los Huaorani que vivían en la vecindad de los pozos perforados por Esso en 1986. La idea era crear una hacienda modelo y una plantación, y enseñarles a los Huaorani a cultivar la tierra. Esto explica por qué los Huaorani eran "gente de la Edad de Piedra" que tenía que pasar por la "Edad del Hierro" y luego proseguir al descubrimiento de la domesticación de las plantas. Estos eran los pasos necesarios que se debían dar para que se integrasen exitosamente dentro de la sociedad nacional. Parte de este esquema evolucionista consistía en que tenían que desmontar varias hectáreas de tierra y construir casas campesinas. También se planearon talleres especiales para fundir el hierro y enseñarles otras tecnologías metalúrgicas. Antes de que se pudiera plantar el café y se tuviera la oportunidad de ejecutar todo el proyecto, los Huaorani amenazaron con matar a los trabajadores del proyecto. Les dijeron que no querían ser "explotados"; ellos sabían que las compañías petroleras habían dado miles de dólares para la hacienda experimental. Los trabajadores del proyecto no sólo habían robado el dinero para su beneficio, escondiéndolo en bancos, sino que ahora también querían que los Huaorani trabajaran gratis mientras ellos se

quedaban con los beneficios de la venta del cacao y el café. Terminaron diciendo que bajo ninguna circunstancia trabajarían como "peones" quichuas al igual que Dayuma y Huiñame cuando huyeron de la tribu y encontraron refugio en la hacienda del Sr. Sevilla. Los Huaorani todavía se entretienen contando la historia de los trabajadores del proyecto que huyeron aterrorizados. Así es como escuché por vez primera hablar del proyecto, antes de tener otras versiones de los pilotos ecuatorianos y los ingenieros que habían participado en él.

La reubicación de una aldea Huaorani por otra compañía petrolera que estaba destinada a prevenir este tipo de incidentes mientras perforaba un pozo cercano ilustra de mejor manera la tenaz oposición de los Huaorani frente a la agricultura. Los Babeiri fueron transportados con todas sus pertenencias a una área de su territorio que había sido invadida por colonos blancos y negros hace dos años. Se instaló un puesto del ejército para hacer cumplir la ley a la fuerza y asegurar que los colonos ya no pisotearan los derechos territoriales de los Huaorani. De la noche a la mañana los seguidores de Babe se encontraban como propietarios de 23 hectáreas de plantaciones de café y varias hectáreas que producían yucas y plátano. Sin embargo, como fueron reubicados en la cercanía de un campo petrolero, estos Huaorani pasaban los días en las puertas pidiendo a la compañía arroz, azúcar y atún enlatado. Pedían a la compañía un cocinero que les enseñara a preparar este tipo de alimento. Después empezaron progresivamente a consumir la yuca y el banano. El Ministerio de Agricultura envió a un ingeniero para que les enseñara a deshierbar y cuidar la plantación. Unas cuantas hectáreas que se habían plantado hace algunos años ya estaban produciendo, pero los Babeiri se rehusaron a cosechar el café. Informados de la situación, y pese a la presencia del ejército, los primeros dueños de la plantación regresaron y llegaron a un arreglo con los Huaorani: ellos cosecharían y venderían el café, mientras los últimos obtendrían a cambio algunas prendas de vestir y radios.

5 Para una descripción de las festividades quichuas del Oriente y la importancia de estos términos, véase Oberem, 1971: 252-256.

6 Todas estas son comunidades Quichua que se desarrollaron en los años veinte con la progresiva integración económica de la Región Amazónica Ecuatoriana. El Curaray alcanzó su desarrollo con el segundo boom del caucho durante la Segunda Guerra Mundial, mientras que Arajuno fue un campo principal para la explotación petrolera (Pastaza, *Mi lugar Natal*, 1988: 66, 72, 83).

7 La mayoría de las escuelas en territorio huaorani, según se mencionó previamente, están localizadas en la provincia de Pastaza, para la cual no tengo datos comparativos. Sin embargo, para la provincia del Napo las cifras son las siguientes:

En 1984 el 45.8% de los profesores se habían graduado del "Instituto Normal Superior" Nº 9 de Tena (administrado por la Misión Católica Italiana de la Orden Josefina), después de un entrenamiento de dos años en Ciencias de la Educación. El 53% de ellos había recibido un bachillerato en Ciencias de la Educación, y el 23% enseñaban sin haber completado los estudios. Antes de esta fecha, la mayoría de los profesores no tenía entrenamiento pedagógico, el 65,2 % eran bachilleres titulados en Humanidades Modernas (Diagnóstico de la Provincia del Napo (II), 1988: 183-193).

Este documento, preparado para la UNESCO, enfatiza la falta de profesores capacitados y de escuelas rurales en la provincia. En este sentido la escolarización para la población huaorani es muy superior a la que se encuentra en partes menos remotas de la Amazonía ecuatoriana, y de esta manera refleja un esfuerzo voluntario y una prioridad política hacia la educación de los niños Huaorani.

8 Yo fui la primera mujer blanca no-misionera que vivió un tiempo considerable con ellos; además vine con mi hija.

9 Realicé la encuesta en tres aldeas con escuela, una aldea sin escuela, y una aldea en el Cononaco. Lo hice oralmente y por escrito, como una competencia entre dos equipos con el número más grande de nombres en un tiempo mínimo. Desafortunadamente no tuve la oportunidad de probar el conocimiento de los niños menores y establecer si a los niños de las aldeas con escuela les tomaba más años adquirir el mismo conocimiento que a los niños del Yasuní.

10 Para una reflexión estimulante sobre la relación de la escolarización con el mundo para el cual supuestamente prepara a los alumnos, véase Lave (1988). Los experiementos de Lave con respecto a la contextualización del conocimiento matemático y la solución de problemas (1988: 124-141) son especialmente relevantes para mis observaciones sobre la brecha entre el conocimiento escolar y el conocimiento práctico del español y la aritmética.

11 Sería valioso explorar una posible relación entre las tres estaciones reconocidas por los Huaorani. Los monos se engordan cuando la chonta está madura. Esta

estación también corresponde al período de procreación. El algodón silvestre o kapok es esencial para una cacería eficiente. Los cazadores siempre salen bien abastecidos de él. Lo almacenan en calabazas sujetas a sus aljabas. Lo usan en los dardos que van a soplar con el fin de asegurar un paso suave del dardo a través de la cerbatana.

12 Illich habla del "estilo internacional de escolarización" (1971: 76-77).

13 G. Larrea en una conferencia dada acerca de la Amazonía (7-9 de julio de 1990) comenta que el sistema educativo es demasiado homogéneo, que el contenido refleja una realidad urbana de clase media, "desvalorizando el sentido de la comunidad y promoviendo la competencia individual". Concluye diciendo que el sistema educativo, con un calendario rígido y horarios irreales, ocasiona el fracaso de la mayoría de estudiantes al no tomar en cuenta sus necesidades en términos de distribución de tiempo y transporte (Larrea, 1990, 5; Memorias de las "Primeras Jornadas Amazónicas).

En un documento preparado por el secretario general de la OEA se afirma que un problema educativo sustancial en la Provincia del Napo es el hecho de que el currículum no está adaptado a las condiciones concretas del medio tropical donde se aplica, de suerte que se deberían hacer cambios para acomodar el currículum nacional "sin que pierda su carácter universal para toda la nación" (*Aspectos Demográficos y Sociales de la Provincia del Napo*, Quito, Abya Yala 1988:219).

14 Un ingeniero ecuatoriano me dijo que el último conflicto armado no duró más de un par de días y se detuvo de inmediato porque los dos comandantes del ejército del Perú y el Ecuador se habían entrenado juntos en la misma escuela militar en los Estados Unidos de América y eran de hecho viejos amigos. No sé si esta anécdota es verdadera, pero de cualquier modo revela las identidades nacionales cambiantes en ciertas clases sociales. Por el contrario, los Huaorani ven su identidad nacional ecuatoriana definida como lo opuesto a la peruana. Han desarrollado una conciencia nacionalista que usan para reinterpretar las relaciones intertribales. Por ejemplo, aunque generalmente a las definiciones tradicionales de los derechos territoriales siguen desacuerdos entre las aldeas y una competencia por los recursos, los jóvenes Huaorani tienden a usar argumentos nacionalistas para afirmar su derecho a los recursos. A menudo dicen "Soy ecuatoriano, soy ciudadano de este país, estoy libre de ir siempre a donde me plazca. No pueden evitar que cace, trabaje o vaya a tal o cual lado, tengo el derecho de hacerlo así al igual que ellos. No pueden impedirlo. Si no aceptan lo que hago y no les gusta estar aquí, no les impediré que se vayan al Perú. ...Si siguen portándose mal, tienen que irse a vivir al Perú". Cuando tienen disputas o desacuerdos -niños y adultos por igual- a menudo dicen: "si no estás feliz, vete de aquí, anda vivir con los peruanos", o: "tú no eres parte de nosotros, te portas como un peruano". Estos altercados ilustran perfectamente tanto la profunda enseñanza nacionalista como la forma en que los Huaorani comprenden la identidad grupal. El ser peruano se ha convertido en una amplia metáfora para definir nuevos tipos de *huarani* (otro).

15 El que estas concepciones del aprendizaje y el conocimiento están muy alejadas de aquellas que tienen los aldeanos lo demuestra su glosario relacionado con la escuela. Usan el verbo *ini* ("escuchar") para "aprender" y la expresión *omonte apene* ("contar una historia al oído" o "hablar bien para agradar al oído") para "enseñar". Usan la expresión *ne acan* ("el que está viendo" o "el que está leyendo") para decir "estudiante". La palabra que se usa para la escuela es un préstamo del español que se pronuncia de acuerdo a las normas fonéticas de la lengua vernácula y se convierte en ecoeda. Estudiar equivale a *escoeda a*, que significa "ver la escuela". Todas estas expresiones, que han aparecido con la nueva realidad de la alfabetización cuando fue introducida de una manera muy informal por los misioneros del ILV, indican que la población huaorani relaciona su idea de enseñanza con la narración de los mitos. Sin embargo, los mitos se consideran historias escuchadas de generaciones pasadas, mientras su idea de aprendizaje escolar es completamente visual.

Fortes, en su famoso ensayo sobre la socialización entre los Tallensi, da una noción similar de aprendizaje: "aprender rápido" se traduce como "él tiene buenos ojos" (Fortes, 1970: 209).

Otras palabras importantes del vocabulario huaorani concerniente a la alfabetización son las siguientes: *yewèmo* (escribir), que de hecho significa "tallar"; *mincayenta* (papel), que viene de la palabra usada para la cera producida por las abejas silvestres para hacer panales; *epuro ami? epuro abi?* (contar), que significa literalmente "¿cuántos quieres? ¿cuántos ves?"; y "leer" simplemente es *a* (ver).

16 Las prácticas punitivas varían de un profesor a otro. Sin embargo, hay un consenso de que los niños tienen que ser "domados" y disciplinados. Por lo general critican a los padres huaorani que son demasiado suaves y a menudo aconsejan "ortigar" a los niños cuando se rehusan a obedecer. Sin embargo, la ortiga se usa como una medicina para aliviar el dolor y calmar la fiebre. A veces se la utiliza con los niños pequeños; también acuden a otras plantas para fortale-

cer y asegurar un rápido crecimiento. Por ejemplo, cuando los párvulos están a punto de caminar, se les azota las piernas con estas hierbas. El medio para infligir dolor físico y sufrimiento moral se considera tal porque el castigo corporal está mezclado con el uso terapéutico, es decir, se percibe como benéfico.

17 Los Quichua cultivan en las orillas de los ríos principales donde los suelos son más fértiles y, al estar cubiertos de aluviones, son más suaves, de manera que pueden cavar huecos más profundos que los Huaorani e insertar los tallos de yuca casi verticalmente.

18 Para la Teología de Liberación o las corrientes castristas que a menudo consideran el estado inca como una forma de comunismo primitivo, las *mingas* expresan los valores de la comunidad socialista, la igualdad y el autocontrol. La idea de *minga* es muy parecida a la promovida por el "movimiento cooperativista" en Occidente. Hay la idea de que los miembros de una comunidad están facultados o habilitados gracias a que cooperan y proveen a la comunidad de servicios por y para ellos, en vez de depender de la intervención gubernamental y los organismos privados. Se debe evitar depender del Estado porque la burocracia es deshumanizante. Se tiene que prevenir la dependencia de los organismos privados porque el dinero es inmoral y la empresa privada tiene fines de lucro. (Para el debate sobre la *minga* y otras formas de trabajo colectivo en los Andes, véase Orlove y Foley, 1989: 1-9 en *State, Capital and Rural Society* (eds) B. Orlove, M. Foley & T. Love; Boulder: West View Press. Para el debate sobre la comunidad, el cooperativismo y el auto-manejo, véase Blumberg, P. 1968, *Industrial Democracy: The Sociology of Participant Action*. Londres: Constable; Bergman, L. 1982. "The United States of America: a Cooperative Model for Worker Management" en *The performance of Labour-Managed Firms* (ed) F. Stephen. New York: Macmillan; Thornley, J. 1981. *Workers Co-operatives, jobs and dreams*. Londres: Heinemann).

Los diferentes significados de la *minga* son interesantes dada su gran importancia social en el Ecuador. Ya he mencionado en el capítulo introductorio que la escuela llegó a ser vista como la piedra angular del desarrollo rural (comunitario) en los años sesenta, durante el período de modernización del Ecuador. Esta idea se hizo influyente en la Sierra, donde los servicios públicos (caminos, electrificación, centros de salud, escuelas, etc.) y los proyectos agrícolas fueron financiados e implementados por diversas instituciones que reconocían la necesidad de usar el Quichua para comunicarse con la población local, y la de hacerla intervenir en los proyectos, para así obtener mayores éxitos. La participación local implica que la población dé su mano de obra en forma de *mingas*: recibían asistencia técnica y materiales gratis, y ejecutaban las obras.

19 Bahro (1980) tiene una fascinante discusión sobre el funcionamiento de esta dinámica en los países de Europa oriental bajo los regímenes estalinistas. Este autor sostiene que han fracasado en la consecución del socialismo, básicamente porque no han desafiado la división fundamental del trabajo en manual y mental.

20 Para una discusión interesante del papel de las asociaciones de padres de familia a principios de siglo en Francia, véase Donzelot (1979: 203-207). Donzelot afirma que, en su contexto particular de estudio, estas asociaciones juegan un papel de apoyo para las familias frente a la institución escolar en lo que tiene que ver con la distribución de la autoridad legítima sobre los niños. Sin embargo, en su lucha por retener el mismo poder, las familias institucionalizan y usan el mismo tipo de discursos morales y estrategias medicalizantes que el sistema escolar, todo en nombre de "el bienestar de los niños".

En el caso que nos ocupa se podría decir que las asociaciones de padres de familia institucionalizan directamente la familia nuclear como parte del proyecto civilizatorio.

21 Por ejemplo, compárese estas escuelas con la siguiente situación: "En este tiempo, se construyeron los internados fuera de las reservas indígenas. Para llenar estas escuelas, los niños fueron casi raptados. La idea que subyacía al programa de internados era que si los niños indígenas eran separados de sus padres y de su ambiente por unos cuantos años, y expuestos a la educación blanca norteamericana, se convertirían en blancos norteamericanos en su forma de comportarse y podrían ser enviados de regreso a la reservación. Es extraño que, según se descubrió, la mayoría regresó a las costumbres indígenas". (Mekeel, 1943: 676-77).

En el caso que nos ocupa los padres son reformados según las costumbres occidentales junto con sus hijos. Queda por verse si esta forma de enculturación occidental es más eficiente

Capítulo 7

EL LENGUAJE DEL YO Y DE LA SOCIEDAD *Canto y Alfabetización*

"Si los significados del alfabetismo y la oralidad son interdependientes, mutuamente relativos, entonces vale la pena señalar que la riqueza oral del mundo ha menguado de forma manifiesta. Hoy en día los que no son letrados o tienen poco dominio de la lectura y la escritura pocas veces participan en culturas autónomas en donde la oralidad podría florecer en una posición central (...). En efecto, es probable que en el siglo veinte muchos tengan una oralidad disminuida y un simple alfabetismo de umbral." D.H. Hymes. Prólogo de *The Future of Literacy in a Changing World*, D. Wagner (ed) Oxford: Pergamon Press, 1987 (xvi).

"Siempre usaron ustedes las armas para defenderse; ahora con las escuelas van a aprender el alfabeto, la lectura y la escritura que son las armas de la inteligencia para defender la tierra y la cultura de ustedes, y les aseguro propiedad sobre sus tierras y el derecho a ser educados" (*Tomado de un discurso dirigido a los Huaorani por Oswaldo Hurtado, Presidente de la República del Ecuador, el 29 de abril de 1983*).

7.1. Una breve historia de la implementación de los programas de alfabetización

7.1.1. *El concepto indígena de alfabetización*

En los capítulos 5 y 6 presenté evidencia empírica que apoyaba mi propuesta de que la introducción de la escolarización en las aldeas

Huaorani conduce a una reorganización social. La escuela institucionaliza las aldeas entorno al dominio publico y las constituye como comunidades políticas y productivas al transformar a los miembros de la aldea en padres e hijos. Me queda en este capítulo la tarea de examinar las formas en que la educación estatal afecta la relación global de los Huaorani con el exterior y con ellos mismos. Mi argumento es que esta relación se expresa en primer lugar en términos de identidad cultural. Mencioné en el capítulo introductorio que el bilinguismo y el desarrollo de las identidades indígenas en cuanto "nacionalidades" indígenas del Ecuador se han convertido en cuestiones políticas primordiales en el país, y han conducido ya a cambios sustanciales en la legislación educacional y cultural; puede que incluso desenboquen en la adopción de una nueva constitución[1].

En el capítulo introductorio se ha abordado el acuerdo general entre las organizaciones indígenas y los líderes del movimiento educativo indígena, que ven en las lenguas sin código escrito un signo de subdesarrollo, opresión y posible extinción cultural. En dicho capítulo también se ha esbozado el pensamiento desarrollista de los entes gubernamentales, para los cuales la gente más desposeida y desventajada es la que, al hablar dialectos del español o lenguas sin código escrito, tiene la urgente necesidad de alfabetizarse para aumentar las posibilidades que tiene el país de progresar económicamente y mejorar su posición con respecto a los derechos humanos. Estas ideas acerca de los derechos humanos y el crecimiento económico motivaron una campaña de alfabetización nacional en 1989, con su programa especial para quichua-hablantes. Para la mayoría de los funcionarios gubernamentales, la lengua es la barrera social principal. Hablar una lengua no escrita significa tener dificultades adicionales en el aprendizaje de la lectura y la escritura en una segunda lengua. En consecuencia, tiene más sentido leer y escribir en la primera lengua antes que ser alfabetizado en la lengua nacional u oficial. Pero para las organizaciones indígenas y para el actual presidente del Ecuador, el Dr. Rodrigo Borja Cevallos, que creó el sistema indígena de educación paralelo al sistema educativo en

castellano, la motivación para la educación bilingüe debería ser diferente: un medio para que la población indígena recobre su dignidad y mantenga su identidad cultural. La alfabetización bilingüe no sólo debería hacer de la educación algo más significativo para los indígenas, sino también preservar y desarrollar la herencia cultural indígena del país.

Las ideas fomentadas por la dirección del "Programa de Educación Bilingüe Intercultural" (DINEIIB), así como los críticos del modelo educativo en español, se basan en lo que consideran principios andinos: hablan de "moradas incáicas del saber", de nociones ancestrales de aprendizaje comunitario y control comunal de la educación, y enfatizan el papel de la educación en el desarrollo comunitario. El último punto no se justifica por ser un argumento modernista del desarrollo rural, sino se basa en que las culturas indígenas se expresan esencialmente en la calidad comunal de la vida social indígena, con su rechazo a la propiedad privada, su dependencia del trabajo minguero, su sentido de reciprocidad y, en general, su filosofía comunalista. Finalmente, el DINEIIB insiste en el rol que cumple la educación en la unidad política y el fortalecimiento de la organización indígena. Es con esta perspectiva que la nueva política educativa otorga gran importancia al desarrollo de ortografías y alfabetos unificados para cada lengua vernácula (Montaluisa, comunicación personal. Junio, 1990).

Las convicciones subyacentes a estas ideas acerca de la cultura indígena y el alfabetismo son, en términos de conocimiento y valores, que las culturas indígenas son diferentes pero **iguales** a la civilización occidental. De esta manera el diálogo que tiene que darse entre las culturas indígenas y las culturas no indígenas tiene que ser en base a **premisas iguales**. La educación bilingüe es "intercultural" en cuanto se basa en este diálogo entre dos culturas de igual valor; tiene que posibilitar el dominio de ambas lenguas por parte de los niños, y ayudar al desarrollo de destrezas intelectuales en ambos códigos linguísticos. En este sentido el uso de la lengua materna en la escuela es una acción

política: muestra que el aprendizaje es valioso porque tiene un estatus igual al aprendizaje en la lengua dominante, el español (*Ñucanchic Yachai*, 1990; Montaluisa, 1990; DINEIIB, 1991).

Sería interesante comparar estas ideas sobre la cultura, la educación y la alfabetización con las ideas que se han desarrollado corrientemente en sociología y antropología con respecto a la naturaleza del alfabetismo (Ong, 1982; Goody, 1986, 1987; Olson, 1985, 1988; y para una crítica del "modelo autónomo de alfabetización" véase Street, 1984, 1985, 1987, 1992). Pero como mi propósito es analizar los últimos efectos de estas ideas en la formación de la auto-identidad de los Huaorani dentro del sistema escolar, sólo señalaré los paralelos más notables entre el modelo de alfabetización de la DINEIIB y los análisis de investigadores occidentales relativos a su naturaleza y los efectos sociales. Para empezar, la DINEIIB parece estar de acuerdo con Goody y sus seguidores en una cosa: la alfabetización es un medio progresivo de comunicación que puede ayudar al desarrollo de una sociedad democrática. Sin embargo, la diferencia está en que se piensa que la nueva tradición literaria quichua se establece sobre el conocimiento, la filosofía y los valores orales de la sociedad incáica antigua. Al ser una lengua literaria enseñada en la escuela, el Quichua (para más detalles sobre el dialecto quichua hablado en los Andes ecuatorianos, véase Stark, 1985) mantiene sus propiedades orales salvándolas del olvido. En este sentido la alfabetización es un medio para revitalizar una civilización antigua (no-letrada), no para reemplazarla por una cultura occidental más "desarrollada". Además, la alfabetización en Quichua se concibe como el medio más eficaz para la conservación de la lengua. En otras palabras, la forma escrita salva la forma oral, y al hacerlo restablece la importancia cultural de la lengua dominada por lo oral -el Quichua- frente a la dominante -el español[2].

Además, en el pensamiento indigenista ecuatoriano el vínculo político entre la alfabetización y la democracia se inscribe dentro de una lucha política mayor por la auto-determinación, dado que la alfabetización vernácula es vista como una llave para la democracia nacional, es decir, para la participación indígena en la sociedad nacional en términos indígenas. Aunque estas ideas han sido elaboradas principalmente para el grupo más numeroso del país, la población quichua, se las considera aplicables a otras comunidades (y en particular a los Huaorani considerados por las organizaciones indígenas como los más amenazados por la extinción cultural), ya que cada grupo que tiene su propia lengua vernácula es una "nacionalidad" en todo su derecho. Entonces, el alfabetismo no se concibe como un instrumento técnico; es la lengua y la cultura tanto como la capacidad de contar, leer y escribir. En suma, al tomar la alfabetización como un capítulo político clave para el reconocimiento cultural, social y político, la DINEIIB usa una definición clásica de alfabetización, pero la usa como un argumento político, y en consecuencia da a la alfabetización nuevas funciones ideológicas.

Estas ideas acerca de la alfabetización coinciden con el "modelo ideológico" de B. Street (Street, 1987). En algunas publicaciones Street ha criticado a Goody, Watts y a otros autores que apoyan el "modelo autónomo" por aislar las consecuencias de la alfabetización sobre la sociedad y la cognición del contexto social y los variados contextos culturales en donde se realiza. Street sostiene que si autores como Goody han defendido la tesis de que la alfabetización altera las estructuras pre-literarias del conocimiento, y que la escritura es un nuevo medio de comunicación que tiene efectos independientes e inherentes, es porque no reconocen el hecho de que las prácticas alfabetizadoras están inextricablemente ligadas al poder político. Para Street la naturaleza social de la alfabetización explica por qué y cómo la alfabetización puede ser usada para reproducir o desafiar las estructuras de poder y dominación, y de manera más general, para abogar por luchas que tienen en la mira la posición y el control político.

7.1.2. Programas de alfabetización en castellano y lengua vernacular

Si bien estas ideas acerca de la alfabetización no han sido oficiales por más de dos años, no hay que olvidar que han sustentado muchas campañas y programas educativos durante toda la década de los ochenta, en especial el programa nacional implentado entre 1980 y 1984, llamado MACAC (una palabra quichua que significa "guerrero"), en el cual participaron cerca de quince huaorani (todos hombres). Pero antes de detallar las metas y los logros de este programa, así como los recuerdos de mis informantes al respecto, no debemos olvidar que la primera campaña de alfabetización experimentada por los Huaorani fue la del Instituto Linguístico de Verano.

Empezó a principios de 1960 y continuó a lo largo de la década del setenta; involucró a gran parte de los 500 habitantes del Protectorado. El primer objetivo de esta campaña fue obtener un manejo adecuado de la lectura del evangelio, traducido a la lengua huaorani. En el transcurso de su trabajo los misioneros norteamericanos diseñaron un alfabeto, una gramática y una ortografía para esta lengua vernácula. Con el desarrollo del programa de alfabetización y la elaboración de las cartillas, la necesidad de revisar el alfabeto se convirtió en una fuente de disputas y controversias. El complejo sistema fonémico elaborado para la traducción de la Biblia no parecía un obstáculo para la lectura. Sin embargo, no era adecuado para los estudiantes que aprendían a escribir en Huaorani y usaban la escritura creativamente, y que además querían aprender el catellano[3].

Estamos interesados en el programa del ILV para esta discusión porque la primera experiencia que los Huaorani tuvieron con la alfabetización fue en su propia lengua, y fuera de un sistema escolar rígido. No se la institucionalizó sino que se adaptó a la vida social huaorani y a sus fluidos patrones de actividad. La alfabetización, estrechamente asociada con la prédica y la liturgia, también fue la piedra angular del desarrollo de una nueva comunidad moral. De hecho fue una forma de alfabetización religiosa; el énfasis estaba en la lectura, no en la escritura. Se concebía la lectura como la recepción individual de la palabra divina en la propia lengua. Durante la misa, por el contrario, los individuos llegaban a "hablar la verdad" con la asamblea y compartían con otros su "testimonio", es decir, la historia de cómo la palabra (leída) de Dios había cambiado sus hábitos y mejorado su existencia. Conforme se expandía, el programa se centraba en la formación de una élite letrada. La lectura de la misa se veía de esta manera complementada, para unos pocos creyentes talentosos y fervientes, por talleres de escritura más exclusivos en la base misionera norteamericana en Limoncocha[4]. Según Kelley, la población dispersada en nuevos re-asentamientos fuera de la estación misionera de Tihueno se unía gradualmente -a pesar de hostilidades internas y conflictos por cuestiones de alianza y parentesco- viniendo juntos a las clases de alfabetización. Los materiales también se convirtieron en una manera de expresar las hostilidades entre diferentes asentamientos. Por ejemplo, los libros de texto escritos en un asentamiento eran destruidos por los lectores de otro que despreciaban a los primeros por considerarlos "enemigos". Mientras proseguía la campaña, se formaban más promotores huaorani y, con el apoyo del ILV, ganaban cierto respeto y autoridad en sus comunidades (Kelley, 1988: 27-35, 67-70).

No son muchos los que recuerdan hoy en día este primer período de alfabetización. Los que fueron promotores activos en estos primeros días todavía tienen un par de textos y biblias traducidos, que aún saben leer, aunque con cierto esfuerzo. Sólo sé de dos hombres que han enseñado a sus hijos a leer estos libros. Los que aprendieron el alfabeto del ILV todavía lo recuerdan y saben escribir en la primera versión no revisada; pero nunca escriben: no hay ninguna razón u oportunidad para que lo hagan, "pues los *cohuori* blancos se han ido".

Para los que participaron en el MACAC, el recuerdo de la alfabetización que recibieron todavía está vivo. Todos vinieron de Dayuno, una aldea que se separó del ILV y cuya escuela, donde se enseñaba en castellano, fue reconocida por el Ministerio de Educación. Puesto que

estos alfabetizados no fueron expuestos al programa del ILV sino escolarizados, fueron los primeros en leer y escribir en castellano (Yánez, 1989, comunicación personal).

El objetivo del MACAC, al igual que del programa del ILV -aunque por razones muy diferentes- también era la alfabetización en lengua vernácula. El MACAC consideraba que su programa implementaba "un método único para la revalorización sicológica y cultural de las formas organizativas indígenas, así como del saber indígena tradicional y las prácticas sociales" (Coloma, 1991: 10). Por lo tanto, el modelo educativo se inspiró claramente en las ideas de Freire acerca de la justicia social y las reformas por medio del conocimiento; además se afirmaba que el saber indígena tradicional, lejos de ser visto como un saber oscurantista, constituía modelo social para inspirar el cambio social.

La principal idea pedagógica era usar la lengua vernácula como la primera lengua en la alfabetización, mientras que el español debía tratarse como una lengua extranjera. Como tal el español tendría que ser usado en la "comunicación intercultural" y con propósitos instrumentales (en cuestiones legales o administrativas). Una idea posterior fue que la alfabetización era fundamentalmente una forma de comunicación, de modo que el paso de la oralidad al alfabetismo implicaba una profunda modificación en la representación del pensamiento, y nuevos procesos de decodificación del conocimiento que acabarían por motivar un cambio en las relaciones sociales (Coloma, 1991: 10; Moya, 1984: 338-39,341). Con estas ideas "pro-Goodianas" se definieron tres códigos básicos de comunicación: el código linguístico, el código icónico, y el código matemático. Para los sociolinguistas que diseñaron el MACAC, cualquier cultura oral comprende códigos simbólicos tales como la música, la alfarería, los tejidos, las pinturas corporales, etc., que se deberían usar como puntos de partida en la alfabetización. Otro principio que subyace al método es que todas las sociedades, incluyendo las orales, tienen sus formas propias de enculturación, transmisión

de conocimientos, y metáforas. Finalmente, todas las sociedades elaboran sistemas matemáticos para codificar los valores particulares de las cosas -cualitativos y cuantitativos- y para intercambiarlos (Coloma, 1991: 10). En base a estos principios los que hicieron la campaña de alfabetización fueron invitados a elaborar en cooperación con los investigadores universitarios pictogramas y contenidos para los textos escolares en sus respectivas lenguas nativas[5].

Mis informantes de Dayuno recuerdan vivamente el período del MACAC, especialmente quienes participaron en él y fueron a la Universidad Católica de Quito para capacitarse. Algunos se quedaron en la capital por dos años y medio (regresaban por dos semanas cada tres meses), en tanto que otros, al ser incapaces de habérselas con las rutinas y el mal tiempo, partieron después de un par de semanas. De cualquier manera todos estaban muy orgullosos de haber ido a la universidad y haberse convertido en "jefes de alfabetización". En la universidad se hablaba acerca de los viejos tiempos y las antiguas tradiciones, se contaban mitos e historias de guerra, se diseñaban ilustraciones para los libros, y se aprendía matemáticas y gramática (lo último no lo recuerdan con claridad).

Mis informantes se deleitaban contándome acerca de sus desacuerdos sobre la forma como se debía traducir y transcribir nociones como "texto", "aprendamos juntos", o "describe lo que muestra la fotografía". Al final se diseñó la cartilla huaorani para que fuera un "prelibro de lectura" sólo con dibujos que representaban a los "Huaorani de la época anterior al contacto", es decir, a la gente desnuda que vivía en los *nanicaboiri*, dormía en hamacas, cazaba con cerbatanas, etc. El propósito de estos dibujos era motivar diálogos y otras actividades gráficas previas a la lectura, aislar figuras y formas para que fueran la base de ejercicios básicos previos a la escritura y clasificaciones pre-matemáticas y ordenamientos[6]. Hoy en día todavía circulan algunos de estos textos experimentales, pero no son de su agrado ya que no les gusta aparecer desnudos porque eso les hace sentirse avergonzados. Un

hombre que estuvo dos años en el programa dijo: "Creo que está bien recordar los viejos tiempos, pero ahora nosotros somos civilizados, no nos parecemos a esos hombres de los dibujos, esos dibujos no fueron hechos por nosotros, sólo ayudamos con el texto".

En general recuerdan su vida en la capital y su amistad con otros indios que también eran parte del programa (Siona, Secoya, Tsatchila, Achuar, etc.) más que la misma labor alfabetizadora. También recuerdan que la fundadora de la aldea se opuso de modo pertinaz al programa. Es por ella que algunos lo abandonaron antes de terminar el contrato: tenían miedo de que se los expulsara de la aldea con su familia por vivir en Quito. La jefa estaba muy molesta por la ausencia de los jóvenes en varios aspectos. En primer lugar, esta ausencia significaba menos fuerza laboral en la comunidad, es decir, menos regalos de comida para ella. En ese entonces necesitaba grandes provisiones de carne ahumada para mantener su monopolio comercial con las comunidades quichuas vecinas. En segundo lugar, estaba furiosa de verles ganar importantes cantidades de dinero, con el cual compraban artículos de valor en Quito, como regalos para sus familiares (ropa, relojes, ollas, cuchillos, etc.), socavando en consecuencia sus poderes comerciales exclusivos. Intentó en vano imponerles un impuesto y exigir un porcentaje de sus salarios por el derecho a vivir en Dayuno mientras trabajaban en Quito. Por último, según ella el programa no tenía ningún valor, y se oponía totalmente a la eduación bilingüe (hoy en día ella es una ferviente seguidora de los programas de alfabetización, pues su hijo trabaja como profesor bilingüe) puesto que los niños huaorani sólo necesitaban aprender español.

Cuando finalmente el programa concluyó a finales de 1984, y cuando todos los promotores regresaron a casa, las tensiones políticas se intensificaron en Dayuno. A su regreso construyeron casas más limpias y modernas; uno de ellos incluso había ahorrado dinero suficiente para abrir una tienda. Habiendo adquirido más prestigio y conocimiento que la jefa, los jóvenes se volvieron más decisivos en los asuntos de

la aldea, y más involucrados en la escuela, no sólo en la asociación de padres de familia sino también como profesores auxiliares que supervisaban el trabajo escolar. Después de que el programa se interrumpió y se olvidó la alfabetización bilingüe, usaron sus conocimientos para fortalecer la escuela existente y la educación formal de sus niños.

7.2. Las prácticas de alfabetización a nivel local

7.2.1. *Escribir en huaorani y en castellano*

Hoy en día, según se describió en los dos capítulos precedentes, la alfabetización es parte de la educación formal. Por la falta de créditos y recursos para desarrollar un programa de educación bilingüe en Huaorani, los niños de esta etnia fueron escolarizados en español, incluso en las escuelas que pertenecen legalmente al "sistema bilingüe" y están dentro de la administración de la DINEIIB. En su vida diaria los Huaorani raras veces necesitan la lectura y la escritura; lo que a veces necesitan es leer y escribir en castellano. Para ellos no tiene sentido usar su lengua en la escritura. Los alfabetizados en español también saben escribir y leer en Huaorani. Su ortografía no es consistente -desplazándose de una escritura fonémica a una fonética- pero eso no les impide leer mutuamente lo que escriben. Debido a la influencia del español, los que saben leer y escribir tienden a reducir el sistema vocálico Huaorani, aunque saben escribir en su idioma[3]. Dos ejemplos bastan para ilustrar su capacidad de transferir la lectura y la escritura que adquirieron en castellano. En el primer caso algunos informantes me enviaron cartas en Huaorani, y uno incluso me mostró las cartas que había escrito a Dayuma en relación con los conflictos de tierra con los colonos shuar. En segundo lugar, durante los talleres que organicé en varias escuelas, aproximadamente el 40% de los alumnos con quienes trabajé sobre las "leyendas" y las "tradiciones" escribieron sus textos en huaorani.

Pero cuando la escritura se usa creativamente en ciertos contextos, donde no está relacionada con la alfabetización o la escolarización,

se crean gráficos decorativos con palabras y letras españolas. Por ejemplo, los jóvenes pintan, palabras, frases, nombres y números en la piel, la ropa y las paredes. La mayoría de los hombres tienen tatuajes en los brazos y los muslos con sus fechas de nacimiento y los nombres de las compañías petroleras para las que han trabajado. Los alfabetizados no leen por sí solos, y menos escriben individualmente o en ambientes privados, como un diario por ejemplo. A veces (pocas veces) alguien regresa de fuera con un libro o un periódico. Los que saben leer se juntan, leen en voz alta las "noticias" para los demás, y luego comentan sobre el aspecto material del periódico, un dibujo, el tamaño de las letras o una parte específica del contenido. Hacen lo mismo siempre que se les permite sacar textos fuera del aula de clase.

Dentro de la aldea no hay necesidad de comunicarse a través de la escritura, la gente se visita mutuamente, y si no, se reune alrededor de la escuela. Los habitantes que necesitan comunicarse con su aldea y que por alguna razón se encuentran fuera -en una ciudad del Oriente o en un campo petrolero- envían un mensaje radial y no una carta. Si se hallan a cierta distancia del radioemisor, dan el mensaje -oralmente o en un pedazo de papel- a alguien que va a la central de radio donde se registra y emite el mensaje.

Se envían cartas de aldea a aldea y a algunos residentes que temporalmente están ausentes. Se prefiere las cartas a los mensajes orales en algunos casos, especialmente cuando se trata de dinero prestado o ciertas cosas que se deben traer o comprar. A veces se envía cartas pidiendo el apoyo o la intervención de un pariente distante cuando desacuerdos mayores dividen a una familia o a un grupo de vecindad. En el último caso el demandante pide la ayuda del profesor para redactar la carta. La carta tendrá más estilo, y más autoridad porque demuestra que una autoridad legal conoce el asunto y tal vez apoya a su emisor. Con o sin la ayuda del profesor, la escritura de la carta, al igual que la lectura del periódico, es una actividad colectiva generalmente llevada a cabo dentro de un grupo de vecindad donde los jóvenes son los principales protagonistas, y los niños, las mujeres y a veces un par de ancianos, los espectadores.

7.2.2. Escritura y visitas intertribales

En suma, se usa la escritura y la lectura principalmente en el contexto de las cartas que se escriben en español, incluso para comunicación interna, y cuando se escriben sin el profesor. Todas las cartas que he visto escribir o recibir involucran a gente que intentaba reafirmar sus peticiones en relación con transacciones económicas (préstamos, favores que necesitan ser devueltos, etc.) con individuos cuyo estatus de parentesco no estaba en claro, y a quienes era peligroso visitar. Por ejemplo, un día Amo recibió una carta de de su tío -el hermano menor de su padre- urgiéndole saldar una deuda de S/.10.000 en dinero o especies (se sugirió un papagayo vivo). La carta fue entregada por alguien que, al vivir en la aldea del tío, había venido a visitar a su anciana madre. El tío de Amo no había venido en persona, ni nadie de su grupo familiar, puesto que él se había convertido en enemigo de su hermano, el padre de Amo. Había amenazado con matar a los seguidores que se atrevieran a visitar el nuevo asentamiento de su hermano mayor. Sin embargo, después de algunas semanas, los seguidores del tío siguieron visitando con tranquilidad a sus parientes cercanos, y sin embargo todavía se les permitió vivir con él y su mujer. Fue por aquel entonces que decidió enviar una carta a su "estimado sobrino" -con lo cual reconocía públicamente el hecho de que sus seguidores estaban visitando al nuevo grupo. Amo me dijo que la carta fue escrita por su "primo" (de hecho, su hermano clasificatorio) e inmediatamente enrolló el papel y lo metió al bolsillo. Varias semanas después recibí otra carta, esta vez escrita por el yerno del tío, que es quichua, urgiéndome que pagara la deuda por Amo. Añadía que si no cumplía con el pedido, sería excluida de toda visita a Dayuno para siempre.

Algunas de estas cartas también incluían varias disputas políticas tales como desacuerdos entre los antiguos aliados, chismes y amenazas. Por ejemplo, algunas cartas fueron enviadas desde y para Toñam-

pari, Dayuno y el grupo disidente de Quehueire-ono (cuya creación estaba alterando las alianzas previas entre los grupos de vecindad -anteriores nexos endógamos- que formaban estas dos aldeas). Por el contrario, hasta donde conozco, no se intercambió ninguna carta entre Dayuno, Queheire-ono y Zapino, dado que esta última aldea (pese a existir estrechos vínculos individuales de parentesco entre algunos de sus miembros y los residentes de Dayuno y Quehueire-ono) mantenía relaciones hostiles con las otras dos. Es a través de este caso particular que llegué a entender cuán íntimamente relacionada estaba la escritura con las visitas.

Algunas personas de Dayuno tienen parientes muy cercanos (hijos clasificatorios o reales, hijas, padres o hermanas) en Zapino, pero evitan visitarlos. Por ejemplo, aunque visitan con frecuencia a parientes distantes en Toñampari, hacen un rodeo para no pasar por Zapino camino a Quihuaro (véase mapa 7). Si no se envían cartas entre las aldeas donde no hay visitas, tampoco se envían a parientes distantes. Por ejemplo, sería impensable que alguien escribiera una carta a una madre o a un hermano que vive tan lejos que no puede ser visitado, incluso si un miembro de la aldea o cualquier otra persona pudiera entregar la carta. La escritura de cartas tiene que ver con las peticiones, y la creación o restablecimiento de relaciones de alianza.

7.2.3. *Escritura y autoridad política*

Como lo expliqué en el capítulo 6, hay otra área de escritura en las aldeas con escuela: los extensos registros administrativos que los profesores tienen que llevar para la asistencia y los asuntos de la aldea. Los profesores son los "secretarios" de la asociación de padres de familia, y escriben las actas de todas las reuniones. También escriben "cartas para la obtención de fondos" a diferentes instituciones, con el propósito de financiar el desarrollo económico de las aldeas con escuela. En ocasiones también escriben a las comunidades quichuas y mestizas con respecto a conflictos locales por las fronteras territoriales o los derechos de pesca y caza. Aunque este trámite administrativo se basa

parcialmente en la participación oral de los Huaorani durante las discusiones públicas, la elaboración depende completamente de los profesores. Los representantes sólo firman sus nombres al pie de estos documentos. Sin embargo, en el contexto más amplio de la aldea, la alfabetización se asocia con una nueva forma de organización y liderazgo político, según sugerí anteriormente con el conflicto entre la fundadora de Dayuno y los alfabetizandos del MACAC. Hoy en día la mayoría de los adultos de las aldeas con escuela piensan que la autoridad política tiene que estar en manos de hombres alfabetos, y consideran que ambas cualidades están intrínsecamente ligadas. Uno de mis informantes, un gran fanático de la misión evangelista norteamericana, que vive en Toñampari, declaró:

"Antes, en los viejos tiempos, no había jefas. Los líderes eran hombres, grandes guerreros, que sabían luchar y defender a su pueblo. Las mujeres eran buenas, no como los hombres, ellas querían la paz. Les importaba el bienestar de su familia. Las mujeres nunca mataban. En la lucha a veces morían, pero más a menudo se las raptaba y obligaba a casarse con los enemigos. Hoy en día, Dayuma es la jefa máxima del pueblo huaorani porque fue la primera civilizada. Habla buenas palabras. Habla bien y sabe también hablar español y quichua. Sabe también un poco de inglés. Ella es cristiana, sigue la palabra de Dios, es por eso que mucha gente quiere vivir con ella. Dayuma es vieja, morirá algún día, algún día se irá a vivir en la casa de Dios. Entonces todo cambiará para los Huaorani. Para prevenirlo hemos enviado al colegio a los jóvenes. Tienen que estudiar bien, aprender a escribir y leer. Serán los futuros políticos de nuestro pueblo. Irán a la universidad, y con las becas, estudiarán en otros países. Si su beca es para Rusia o para Cuba, se harán comunistas. Allí aprenderán todo sobre los partidos políticos. Los Huaorani tendrán un presidente, porque votarán por un candidato. Será un hombre porque sólo los hombres son respetados por las autoridades del Puyo y de Quito. Los hombres son mucho mejores, ellos saben cómo luchar frente a las autoridades".

De hecho le estaba preguntando si las mujeres habían sido "líderes". Dije la palabra en huaorani (*ahuene*) y en español (*jefa*). Me contestó sobre todo en huaorani, pero repitiendo frases y a veces oraciones enteras en español. Aunque este hombre se vio más influenciado por el ILV que los otros (era uno de los sobrevivientes incapacitados de la epidemia de poliomelitis; había recibido entrenamiento en primeros auxilios y le gustaba que le llamaran "doctor"), sus ideas relativas a la jefatura política desde el contacto eran compartidas por la mayoría de hombres con quienes hablé.

Siempre que hablaba con los hombres acerca de estos temas, me sorprendía su perspectiva evolucionista sobre los cambios en la organización política. Para ellos, en un principio los Huaorani se comportaban "salvajemente" (*ononqui huine quegarananipa*), no había autoridad ni jefe, excepto en la guerra, y la gente estaba peleando constantemente. Luego vino la era matriarcal (los que mejor saben expresarse hablan del "matriarcado") cuando mujeres poderosas que sabían hablar quichua y castellano se convirtieron en jefas de aldea y representaban a su gente en el exterior. Siempre nombran a Dayuma como una mujer que tiene gran autoridad y es muy respetada. Actualmente, los profesores también son líderes comunales, "ayudan mucho" y la gente les sigue. Mañana una nueva generación de varones letrados estará a cargo de construir el marco político-democrático, de unir la "nacionalidad" y defender el territorio. Siempre terminan haciendo notar que las mujeres ya no pueden ser jefes, de modo que los profesores son muy importantes hasta que los letrados puedan asumir su rol comunitario. A pesar de los ejemplos que he dado -los mismos que prueban claramente la eficacia política de Dayuma y algunas otras ancianas- estos jóvenes estaban todos convencidos de que sólo los hombres podían ser respetados por la sociedad nacional, porque ahora son civilizados y, por lo tanto, sus líderes políticos tienen que ser varones. Desafortunadamente no tuve la oportunidad de discutir estos temas con mujeres. Las respuestas que recibí de mujeres a quienes no conocía bien no fueron muy útiles ("tal vez", "no sé", "si usted lo dice", "pregúntele al profe-



Cuhue, viejo meñera (murió en 1989)



Mengatohue, último meñera.

sor, él sabe", o "¿qué quiere decir con eso?), incluso a veces no obtenía respuesta alguna. Dayuma piensa que sí, es bueno que los hombres jóvenes estudien bien y se conviertan en presidentes de la comunidad, pero también afirma que ellos actualmente son demasiado irresponsables, razón por la cual sólo los profesores tienen alguna autoridad y puéden ser respetados. Huiñame piensa que ella siempre será la jefa de Dayuno, y que su hijo debería representar a los Huaorani porque él es el más instruido de todos -hizo un curso de enfermería de nueve meses en Tena, la capital de la provincia. En lo que respecta a las personas mayores, hombres y mujeres, me dijeron que en el pasado hubo algunas mujeres *ahuene,* pero en general no respondieron a la pregunta de si una mujer podía ser elegida presidenta comunal de la aldea.

Durante estas entrevistas estaba ansiosa por descubrir la relación entre el ser letrado y el tener autoridad. Sin embargo, y pese a la insistencia de la gente en ligar las dos cosas, pronto me di cuenta de cuán tenue y ambigua era la relación. Por ejemplo, las muchachas iban a la escuela igual que los niños, y a menudo tenían mejores rendimientos escolares. Sin embargo, como los profesores decían explícitamente que no otorgarían becas para que las niñas continuaran sus estudios, no es extraño que la opinión general fuera que los hombres finalmente serían más letrados y aptos para convertirse en líderes políticos.

La otra razón implícita era que los hombres habían ido a las compañías petroleras y "sabían más". Con ello querían decir sobre todo que los hombres habían adquirido un mejor manejo del español, que habían aprendido un poco de quichua, y en segundo lugar, sabían cómo conducirse y hablar con los *cohuori.* En este sentido la alfabetización comprende claramente un conjunto de hábitos corporales y estilos que las escuelas introducen en las aldeas, pero que realmente se adquieren sólo después de largas estadías fuera. Lo más irónico es que estas largas estadías fuera significan que la persona está justo en medio de la selva, pero en los campos petroleros, donde se puede socializar dentro de la cultura nacional interactuando con otros trabajadores. Los

hombres aprenden mucho de sus compañeros de trabajo y es a través de esta amistad, y de lo que dicen los profesores, que adquieren esta idea de que ser "gobernados" por mujeres es "atrasado" y "primitivo".

Por último, los Huaorani no tienen el concepto de respeto a los mayores. Hay jóvenes -y tal vez incluso muchachas- que muestran un cierto desprecio hacia sus padres y sus abuelos porque son gobernados por mujeres. Pero la autoridad de estos jóvenes que no están casados (o si lo están, aún no tienen bebés) es muy limitada, razón por la cual colaboran con los profesores pero no intentan ser líderes. Además, a la mayoría les gusta vivir tranquilamente; no aspiran a ser líderes políticos tal vez con excepción de unos pocos solteros que han trabajado permanentemente para compañías petroleras en los pasados cinco años y quienes, como resultado de ello, son bastante marginados en sus *nanicaboiri*. Por esta razón están más inclinados a participar en la vida aldeana que en su propio grupo familiar; antes de ser miembros de un *nanicabo*, son miembros de la aldea.

7.3. Escribiendo a las compañías petroleras

La percepción general con respecto a la alfabetización y su significado político es que no sólo se halla estrechamente vinculada a la escolarización, sino también forma parte de un estilo de vida "civilizado". Como tal, la alfabetización es definitivamente en español, e incluye complejos conjuntos de creencias, destrezas y conocimientos que constituyen la base sobre la que se sustentan las aldeas con escuela en cuanto comunidades políticas, y sobre la que se valida la nueva identidad cultural. Llegar a ser letrado es un largo proceso que empieza en las escuelas, pero luego requiere de la educación secundaria (urbana), tal vez universitaria, y de la experiencia laboral. No es reducible a la adquisición de destrezas ni siquiera a la adquisición de nuevas creencias. Es también una forma de hablar, de conducirse, de comer, de construir casas, de cultivar nuevos modales, en suma, es un "estilo", el estilo de ser "civilizado". Discutí este punto en profundidad en los capítulos 5 y 6, donde afirmé que los Huaorani veían en la educación

formal básicamente un medio de alfabetizarse como parte de la conducta civilizada.

La alfabetización, según la definen y practican los "jefes de alfabetización", liga la capacidad de escribir cartas en español a las autoridades externas con la capacidad de una buena expresión oral. Finalmente, los buenos líderes políticos tienen que saber "luchar" -y de allí sólo pueden ser hombres- y hablar de una manera fuerte y hasta colérica contra las autoridades *cohuori*. Todos los informes oficiales que leí, las cartas a las agencias que otorgan fondos, las declaraciones políticas del congreso de la CONFENAIE celebrado en 1988, o las "cartas abiertas" dirigidas al Presidente de la República, contenían expresiones que evocaban la naturaleza guerrera de los Huaorani y su "cultura distintiva" basada en el asesinato con lanzas. Aunque estas cartas merecen un exhaustivo tratamiento analítico en cuanto textos y discursos, los siguientes ejemplos son suficientes para ilustrar su cualidad retórica.

Algunas cartas empiezan con la frase: "Nosotros, los guerreros Huaorani, tenemos el gusto de extender nuestros combativos saludos...", y terminan con: "ganaremos con la fuerza de nuestras lanzas", firman: "los guerreros Huaorani de [nombre de la aldea]..."[7]. Las cartas enviadas por los funcionarios gubernamentales a veces utilizan la misma retórica y se dirigen, por ejemplo, a los "Señores guerreros Huaorani". Claro que la retórica de la guerra es muy común en el discurso político, pero tiene ciertas implicaciones interesantes en este caso. A un nivel, puesto que todavía matan con lanzas, y un grupo de ellos todavía se esconde en la selva y se rehusa a establecer contacto alguno, para muchos líderes indígenas, los Huaorani son la "representación real" de la "indianidad amazónica"[8]. En el caso que nos atañe las imágenes de guerra tienen un efecto retórico fuerte porque están ligadas a posibilidades reales: de ser figurativas pueden convertirse en hechos. Es mi opinión que el significado ambivalente de las imágenes guerreras constituye la base para las alianzas políticas actuales, en tanto que están en la raíz de una identidad contradictoria y emergente.

La retórica de la guerra indudablemente contradice el esquema evolucionista de los jóvenes según expuse anteriormente. Escribir cartas, la expresión máxima del alfabetismo, la señal última de la conducta "civilizada" toma su poder de las amenazas de violencia y agresión. Vista desde ese ángulo, esta realidad contradictoria expresa la alianza política entre los líderes indígenas, los profesores quichuas y los representantes huaorani electos. No hay todavía "líderes letrados" huaorani, puesto que nadie maneja el español lo suficiente para escribir el tipo de cartas oficiales que se han estado almacenando en los escritorios de las oficinas en los años recientes. En consecuencia, los profesores -y los líderes indígenas en general- se han convertido en "intelectuales" o "agentes letrados" aliados de los Huaorani, quienes contentos con firmar, marcar cruces o poner sus huellas digitales al pie de estos documentos oficiales, siguen siendo la fuerza física que ostenta el poder de las palabras.

Esta contradicción entre la alfabetización como expresión de la "conducta civilizada" y las amenazas escritas -con su posibilidad de realizarse- es incluso más obvia cuando los Huaorani que viven en aldeas sin escuela envían cartas pidiendo alimento y artículos comerciales a las compañías extranjeras. No sé como empezó la práctica de enviar oficios a las compañías petroleras (práctica ya bien establecida cuando empecé mi trabajo de campo). De lo que he reunido, la escritura de "oficios" se ha instituido después de algunas confrontaciones entre las compañías petroleras y las aldeas huaorani. En los capítulos 1 y 4 describí las expediciones de "visita" que los Huaorani hacían a los campos petroleros establecidos en su territorio de caza. Ahora no se toman mantas, tiendas o ropa sin el consentimiento de sus dueños. Asimismo, como un gran número de hombres han trabajado para las compañías petroleras, conocen a los cocineros y tienen amigos o parientes en los grupos de trabajo, son más considerados cuando se llevan la comida de un campo petrolero. Esperan a que el cocinero llame por radio a la oficina de la compañía y se aseguran de que un helicóptero envíe en seguida más víveres para abastecer el campamento; luego, se van con su "botín"[9]. En varias ocasiones maestros quichuas condujeron ocupaciones de sitios de perforación cerca de la aldea donde eseñaban, como una acción política para conseguir ayuda material para sus escuelas y aldeas.

Con la preocupación de evitar ambas cosas (el robo de alimentos en los campos y la ocupación de sitios de perforación), las compañías petroleras decidieron entregar alimento y equipo a las aldeas siempre que se hallaren operando en su territorio. En el capítulo 1 expliqué que la razón que está detrás de esta decisión es de incluir estas aldeas en el abastecimiento semanal como campos petroleros adicionales. Sin embargo, los campos petroleros no duran más de cuatro meses, y a la mitad de mi estadía, terminó la fase exploratoria en el Protectorado y con ella, la ayuda material de las compañías. En esta situación, las comunidades de dos aldeas cercanas a la "via auca", que conecta los pozos con las instalaciones centrales de las compañías petroleras (véase mapa 3), decidieron prolongar el programa de ayuda escribiendo "oficios" a los directores de las empresas petroleras.

7.3.1. Reseña etnográfica de la elaboración de un oficio

Una tarde que me quedé en casa para ponerme al día con las notas de campo, escuché que Boya y su hermano hacían una lista: "10 quintales de arroz, 15 quintales de azúcar, 5 quintales de harina, 100 latas de atún, 30 botellas de aceite, 20 cajas de velas, 50 paquetes de avena...". El hermano de Boya había sido nombrado recientemente secretario de la nueva comunidad, que todavía no tenía escuela. Un par de días antes, los dos hermanos habían ido río abajo con otros hombres, y habían descubierto que se podía llegar a la "vía auca" en un solo día. "100 tenedores, 100 cucharas, 100 tazas, 15 hachas, ollas de aluminio de 50/ 20 pulgadas, otras de 10/ 40 pulgadas, 25 mosquiteros, 50 cobijas...". Seguían elaborando la lista sin detenerse hasta que surgió una discusión. Boya quería pedir un motor fuera de borda, una planta eléctrica y motosierras, mientras que su hermano consideraba más apropiado pedir sólo motores fuera de borda. Se trasladaron a la

casa de la hermana casada y discutieron el asunto con el cuñado; otras personas se unieron a la discusión. Para cuando terminaba la tarde, habían elaborado un "oficio", o al menos, estaban de acuerdo en lo que necesitaban. Se determinaron cantidades de modo que cada cocina tuviera un conjunto de ollas de diferente tamaño, platos, tazas y cubiertos; cada *nanicabo* una hacha; cada grupo de personas que dormían bajo el mismo techo, un mosquitero y dos cobijas; y cada persona mayor de siete años un machete y una camiseta. La lista contenía también todo el equipo necesario para una cocina comunal (concebida como una especie de refectorio de la aldea) y una bodega comunal para almacenar las herramientas a utilizarse en las *mingas*.

Me sorprendió la exactitud de las cuentas y los cálculos, así como su sentido de planeamiento y previsión en este caso en particular. A pesar de que Boya había trabajado cinco años para compañías extranjeras (como capataz durante el año pasado), y que su hermano había participado en el programa MACAC durante dos años (siete años atrás), encontraron dificultad en escribir el "oficio" después de haber hecho la lista. Como yo era la única persona alfabeta, finalmente decidieron pedirme ayuda, aunque con cierta indecisión. De hecho, sabían exactamente lo que querían decir, pero no eran capaces de escribirlo. Me dijeron que me dictarían lo que debía escribir y luego lo copiarían en un pedazo de papel. Para darle más autenticidad planeaban escribir con un pulso indeciso y cometer errores ortográficos a propósito para que "los ingenieros creyeran que escribieron la carta sin ayuda alguna". Les pregunté qué pensaban hacer con los oficios después de escribirlos. Me dijeron que regresarían a la "vía auca", llegarían en algún vehículo a las oficinas centrales de la compañía petrolera, y se reunirían con el jefe del campamento. Como no podía entender por qué querían escribir una carta cuando de cualquier manera iban a hablar con el jefe, me explicaron que todos los pedidos tenían que ser por escrito ya que el "jefe verdadero" no vivía en el campamento. El "oficio" tenía que ser enviado a Quito para su respectiva aprobación, y sólo entonces se despacharía la mercancía a la aldea[10].

La escritura de este "oficio" me molestó mucho. Después de reflexionar por unos momentos, decidí acompañarlos a la compañía petrolera de modo que pudiera anticipar y confrontar posibles acusaciones con explicaciones directas. En los días siguientes varios hombres se ocuparon de la elaboración de grandes lanzas. Cada uno decoraba la suya con tallados y plumas distintivas. Eramos unas veinte personas, entre hombres, mujeres y niños, los que iríamos a la "vía auca". El guardia de la entrada se sorprendió tanto al ver esta inusual delegación y las lanzas y coronas de plumas le asustaron tanto, que nos dejó entrar sin decir palabra. Mis compañeros huaorani estaban un tanto recelosos pero al mismo tiempo emocionados.

Los hombres que habían trabajado para la compañía conocían el campo petrolero donde se guardaba el dinero para los pagos y se emitían cheques. Para las mujeres y los niños todo era nuevo, aunque no les causaba tanto miedo como las ciudades del Oriente. Se quedaron cerca de la entrada al campamento, a un lado del dispensario. Yo entré primero sin compañía y hablé con el jefe explicándole la situación. Lo habíamos tomado por sorpresa y estaba completamente inseguro de la importancia real del evento. No le sorprendía el pedido puesto que a menudo la gente de la localidad pedía ayuda a la compañía. También había organizado varios vuelos en helicóptero a las aldeas huaorani. Sin embargo, fue la primera ocasión en que una delegación vino al campamento de la "vía auca". Los problemas con los "amigos" (un apodo común) estaban por lo general restringidos a los sitios de trabajo emplazados en la selva.

Además, el tono de la carta le molestó mucho porque era amenazante. Decía que no se permitiría que la compañía continuara con su trabajo si no ayudaba a los Huaorani, dado que estaba invadiendo su territorio y causando daños en el bosque. Como era lo usual, la "nación guerrera", los "saludos guerreros", y el "defenderemos la tierra de nuestros padres con nuestras lanzas" daban un matiz característico al documento. Pude ver el pánico en el rostro del hombre cuando los

hombres huaorani entraron a la oficina con sus lanzas. Le explicaron con su pésimo español que no tenían comida, mantas y ollas, y que la compañía debería darles estas cosas que necesitaban, en primer lugar porque era injusto que la compañía dé a los "otros"[11] y no a ellos, en segundo lugar porque la compañía no tenía derecho a estar en su tierra. El director del campo respondió que podía darles comida inmediatamente pero que no tenía a su disposición ningún motor fuera de borda, el mismo que debía adquirise en Quito. Entonces se comunicó por radio con la oficina principal de Quito. La delegación escuchó la conversación. Las lanzas fueron entregadas en calidad de regalos y se acordó que los delegados regresarían en dos semanas con más regalos para trocarlos con artículos foráneos.

7.3.2. *La elaboración de un oficio: análisis*

Esta narración etnográfica ilustra bien la manera en que la escritura tiene motivos pragmáticos, se practica colectivamente y no se puede separar de los pasos orales que constituyen -tanto como la escritura *per se*- la elaboración de un "oficio"[12] y su entrega. Esto confirma que la alfabetización en el contexto huaorani es en esencia de carácter administrativo y se usa con propósitos burocráticos y legales. El poder superior de un "oficio" comparado con un mensaje oral, al igual que la correspondencia entre dos aldeas, no se basa en el hecho de que la palabra escrita es más objetiva que la hablada, porque si las cartas y los oficios se entregaran anónimamente, perderían su eficacia.

Tampoco es una herramienta esencial para la comunicación remota. Las radios y los teléfonos son mucho más eficaces; de hecho son los medios de comunicación más eficientes, apoyados en la escritura para llevar un registro oficial. En la historia anterior, por ejemplo, la gerencia de la compañía en Quito fue informada del incidente mucho antes de recibir la carta, exactamente cuando ocurría en sus oficinas de la "vía auca". Sin embargo, habría sido imposible para cualquiera, incluso para el gerente general de la compañía, adelantar decisiones que se tomaron oralmente sin tener el registro escrito que las había motiva-

do. Aún más, el "oficio" había dado inicio a un prolongado papeleo. Como la compañía era parte de un gran *trust* transnacional, se tenían que enviar cartas a Petroecuador, que estaba subcontratando sus servicios, a la oficina principal en el país de origen, a los vendedores de motores fuera de borda en Guayaquil, al puesto militar que registraba las placas de todos los motores de la región, etc. No es imposible que se convirtiera en una noticia que circulara en las cartas que enviaban los empleados del campamento a sus familiares.

De las conversaciones de mis informantes con respecto a las operaciones de elaboración de "oficios" y sus viajes de entrega me di cuenta que ellos asociaban el hecho de escribir con el de recibir cosas, es decir, que relacionaban las palabras escritas, las lanzas y las palabras de enfado, con la comida y los artículos reales. Este vínculo triangular no era nuevo para ellos, y sin embargo era un tanto diferente de los proyectos que elaboraban las asociaciones de padres de familia. Este vínculo significa que los Huaorani no tienen que plantar árboles de café, cacao o sembrar maíz como los *cohuori* y vender sus productos para comprar artículos comerciales. Al escribir "oficios" obtienen artículos foráneos sin tener que intercambiar nada, estos artículos simplemente se los regalan. Además, los "oficios" ponen a su disposición artículos en las cantidades solicitadas para todos. En consecuencia, los "oficios" hacen posible un **reparto real**, es decir, un reparto basado en la abundancia. Si hay algo que los Huaorani aborrecen es la escasez y las relaciones de dependencia que ella crea. No quieren estar obligados a "compartir" (prestar o tomar prestado) por la escasez de comida o herramientas. Las quieren en suficientes cantidades para todos. De este modo, los oficios tienen resultados más igualitarios que las incursiones, dado que se adquieren más cosas y se distribuyen equitativamente entre todos.

De regreso a las aldeas, por un par de días los miembros de la delegación y el resto del campamento discutieron y especularon sobre las posibles consecuencias de su estrategia. El estatus de su expedición

no estaba bien definido, incluso para ellos. En algunos aspectos se asemejaba a las visitas de los profesores a las oficinas del gobierno para financiar proyectos que se habían aprobado en las asambleas escolares de la aldea. En otros aspectos, parecía más una incursión. El "oficio" escrito por ellos fuera de la escuela no tenía el mismo carácter oficial de los oficios escritos por los maestros y firmados por los representantes de la aldea. Sin embargo, su pedido de ayuda por el mero hecho de estar **escrito** era legal y oficial. Sin su "oficio" en la mano, la expedición habría sido una jugada peligrosa fuera de la selva, algo así como un ataque en el camino o una incursión al campo petrolero central. Así es como informaban de la noticia los periódicos locales:

"El ...de septiembre de 1989 a la 3 p.m. un grupo de Huaorani del Shiripuno llevando pesados atados de lanzas atacó la oficina de la compañía..."

Para los Huaorani, como para los empleados de la compañía y los pobladores locales que vivían alrededor de los campos petroleros, lo dramático de la situación fue el desafío que representó esta excursión fuera del territorio huaorani. Durante su viaje por el camino, los más viejos buscaron brevemente rastros de su estadía pasada en el área, hace unos veinte años. Señalaron árboles de chonta y me dijeron los nombres de los abuelos que los habían plantado, así como los nombres de los arroyos y las colinas a lo largo de la "vía auca" hasta el campo petrolero central. Para la población local (la mayoría colonos ilegales), los Huaorani, manipulados por organizaciones quichuas, iban a atacar y reclamar su tierra. Para los empleados de la compañía ello significaba desafortunadamente que el camino no era más seguro que los campos petroleros.

Estos temores de la población local y de los ingenieros petroleros, así como la legalidad problemática de esta delegación que venía a entregar un "oficio" se vieron de cierta manera confirmados por el hecho de que los hombres de mayor edad venían de vez en cuando a la "vía auca", donde se paraban desnudos y amenazantes con sus lanzas

en medio del camino y detenían los vehículos con gritos y gestos, exigiéndoles el pago del peaje correspondiente para transitar por el lugar. Así me informaron varios trabajadores, camioneros y cafeteros que habían tenido que pagar para poder continuar su camino. A todos les parecía una molestia, algunos estaban realmente asustados, pero a todos de cierta manera les simpatizaba el hecho de dar algo. Después de todo, era su tierra, y además eran gente desposeída. Pero tal vez lo más fundamental era que había algo **especial** en la extraordinaria actuación de estos Huaorani, algo que satisfacía las expectativas de estar en la frontera, algo que lo convertía en una experiencia extraña. A ninguno se le cruzó por la mente prevenir a los militares o tomar acciones legales contra este abuso.

Cuando un día se me presentó la oportunidad de conversar con los inventores de este nuevo impuesto, procuré descubrir sus motivaciones y percepciones. Uno de ellos me dijo que en este punto del camino había una tienda donde quería comprar municiones, baterías para su linterna, y comida *cohuori*, pero que no tenía dinero para nada. No me dijo cómo había concebido la idea de detener los vehículos y pedir dinero, pero subrayó la eficiencia de haberlo hecho: en un par de horas había conseguido el dinero suficiente para comprar 25 cartuchos, dos pares de baterías, atún enlatado, coca cola y galletas, lo cual, de acuerdo con mis cálculos, costó aproximadamente quince dólares norteamericanos. Para él, y para aquellos que dieron el dinero, no estaba haciendo nada ilegal: él simplemente necesitaba dinero para comprar comida y otras cosas de la tienda. De manera parecida, en la entrega del "oficio", P. y sus compañeros jugaron con su identidad de "semi-salvajes". Por un lado, su rostro pintado y sus lanzas aumentaban el carácter amenazante de su escrito. Sus lanzas podían ser regalos, pero también armas, justo como sucedía durante las fiestas tradicionales, cuando se pedía a los invitados varones regalar un atado de lanzas a los *ahuene*. Por otro lado, las lanzas eran algo especial y exótico que apreciaban los ingenieros petroleros.

Si lo tomamos a este nivel, la elaboración del "oficio" no difiere intrínsecamente del "peaje" en el camino. El deseo de obtener artículos y comida, e incluso la manera de conseguirlos no dejan de estar relacionados. Uno usa un medio letrado, el otro una actuación teatral, pero ambos tienen que ver con la obtención de artículos foráneos, sin pasar por relaciones de intercambio.

7.3.3. *Alfabetización y danzas folklóricas*

Conscientes de su limitada alfabetización, los Huaorani piden ayuda a los profesores -o a otros forasteros letrados. Al copiar lo que éstos han escrito -a mano para que pareciera más auténtico- cometen errores "para que los hombres de la compañía piensen realmente que escribimos el oficio". Al usar su limitada alfabetización con plena conciencia (y haciendo auténticos los "oficios" por medio de errores ortográficos), ellos reconocen su identidad como miembros menos alfabetizados de la comunidad nacional y legitiman sus reclamos sobre los bienes de consumo y la comida ecuatoriana. Los que escriben estos oficios hacen uso de su estatus de semi-analfabetos porque han aprendido que les da un derecho legítimo a exigir materiales y mercancías de los cuales están privados. Su legitimidad se ve aumentada por el esfuerzo "civilizado" de escribir para pedir lo que necesitan, y no el robar como antes. En la entrega de estos oficios, sin embargo, juegan con su identidad de semisalvajes. Aumentan el tono amenazante de sus escritos con pinturas corporales y lanzas. Adicionalmente, juegan con la ambigüedad que hay en la entrega de lanzas como regalos y el uso que se les da para matar.

El significado de la elaboración y entrega de "oficios" se complica más por el nuevo concepto de luchar de una manera organizada por los derechos legítimos. Al escribir oficios y ofrecer lanzas cuando los entregan, los jóvenes escolarizados son concientes de que actúan como líderes de sus comunidades y defienden los intereses de su pueblo. Quieren demostrar tanto sus habilidades de escritura como su identidad indígena. Luchan para obtener representación política frente al

gobierno y los gerentes de las compañías petroleras, y el poder de participar en el proceso de toma de decisiones concernientes a los recursos naturales de su tierra.

La escritura de oficios es una actividad escolar no oficial que se aprende de los profesores que simpatizan con la causa indígena. Esta escritura no tiene nada de creativa. Todos los oficios tienen la misma forma establecida. Los que egresan de la escuela por lo general no han desarrollado suficientes herramientas para usar creativamente lo aprendido. Lo que han aprendido son las conductas civilizadas apropiadas que les permiten visitar las ciudades del Oriente y trabajar sin sufrir el estigma de su origen. Como lo mostré en el capítulo 5 es por medio del trabajo y el comercio que ellos adquieren en realidad cierto dominio del castellano hablado y escrito, y las operaciones aritméticas simples. La lectura es la menos prácticada de las habilidades. Sólo unos pocos pueden leer un periódico y ninguno lo hace con verdadera fluidez.

En este caso específico de adquisición reciente de la lectura y la escritura, vemos que los Huaorani usan la alfabetización con propósitos sociales propios. También vemos las maneras en que las relaciones de poder forman parte de las prácticas educativas. Los que escriben oficios perciben estos poderes de un modo muy exacto, incluso cuando no los entienden por completo. Además, vemos que las prácticas orales y escritas están tan estrechamente interrelacionadas en la escritura y entrega de oficios que no se puede decir que la educación ha desplazado las prácticas orales. Así estos hechos apoyan los recientes descubrimientos en los nuevos estudios de alfabetización (veáse Street (ed) 1992).

Un aspecto del desarrollo de las prácticas escritas entre los Huaorani, sin embargo, parece ser una excepción. Aquí, el uso local de la alfabetización no parece ser rico y variado sino más bien uniforme y altamente fijo. La alfabetización se usa principalmente para escribir cartas solicitando varios artículos, y el estilo tanto de las cartas escritas

a los *huarani* como a los *cohuori*, es altamente formalizado e inalterable. En el resto de este capítulo se contrastará esta notoria inflexibilidad de la escritura con una de las formas más importantes de expresión de los Huaorani, el canto. Pero antes todavía debo presentar otro efecto de la política cultural de la educación formal, a saber, la folklorización de los cantos y bailes tradicionales.

Si he desarrollado el uso especial de la alfabetización en la escritura de "oficios", es porque ilumina la compleja identidad cultural que se crea a través de las prácticas de alfabetización y del ser "civilizado" en general. A través de estas prácticas, lo escrito y lo oral, lo tradiciona y lo moderno se combinan constantemente y se vuelven a unir para producir la "identidad étnica". La escolarización con su énfasis en la escritura, la lectura y la aritmética, así como en la identidad nacional, es también el agente más militante dentro del "rescate de la herencia cultural de la nación" y la "entrega a las representaciones folklóricas". Durante los festivales escolares en especial, se pide a los niños que hagan actos folklóricos como parte de las festividades. En estas ocasiones los visitantes importantes, las autoridades del gobierno o los delegados de agencias de financiamiento tienen que ser recibidos bien y disfrutar de un buen entretenimiento. El siguiente ejemplo ilustra las maneras en que el poder dominante de los profesores y de la cultura nacional estructura estos actos folklóricos (eventos extraordinarios, externos a la vida y rutina escolar diaria, muy alejados de la realidad de los Huaorani) y determina lo que una vez "fueron" la cultura y las tradiciones Huaorani.

El festival escolar de D. - 24 de enero de 1989

Por más de un mes los profesores han entrenado a sus estudiantes para el "acto cultural" del festival. Cada estudiante ha colaborado con un "atuendo tradicional" hecho de corteza: una minifalda y un vestido para las niñas, una pantaloneta para los niños, una shigra para las niñas, una lanza para los niños, y coronas de plumas para todos. La "danza de guerra" consiste en correr a lo largo de la pista de aterrizaje dando gritos aterradores para luego detenerse frente a los invitados especiales, blandiendo las lanzas e imitando el tono de los cantos tradicionales. De hecho ha llovido tanto que el baile se ha reservado para el final; se lo realizará en el salón comunal, la noche del cierre antes del baile general.

Mientras los niños hacen su aparición inesperada en el salón, algunos huaorani se ríen de la vestimenta, y otros comentan: "Véan, los Tagaeri nos invaden" mientras el maestro principal anuncia que los alumnos de cuarto y quinto grado van a presentar un baile tradicional: "Por favor, aplaudan a los niños de D. que van a interpretar para ustedes un baile típico de los tiempos anteriores a la civilización, cuando vivían como la gente de la edad de piedra..." Los niños de ambos sexos se agrupan muy juntos y dan pasos adelante y atrás, mientras se mueven lentamente en círculo alrededor de la sala. Los niños pequeños blanden sus pequeñas lanzas y cantan "*hein...hein...hein...hein...*" imitando el ritmo característico de los cantos huaorani.

Para los padres que observan a los niños **inventando** ser huaoranis, el baile sólo puede evocar a los Tagaeri, "los otros", y de hecho espacializar el evento. El baile representa la cultura del último grupo "salvaje", los Tagaeri, el grupo *huarani* cuyos miembros son contemporáneos y también enemigos suyos. Los padres recuerdan la distancia que les separa a muchos de sus tierras tradicionales todavía ocupadas por los Tagaeri, aún no civilizados, y son conscientes de las fronteras nacionales que los rodean. Estas fronteras son culturales y espaciales, y actualmente se han movido justo al centro de su lugar de asentamiento. Para los profesores, sin embargo, el "evento cultural" ha de ser puesto en una escala temporal: el baile es "ancestral". Ven a los Huaorani como "primitivos" que corren a ponerse a la par del tiempo histórico, desde el tiempo en que vivían como animales hasta el cercano futuro en que la mayoría de los niños irá al colegio. Los profesores están muy satisfechos con el éxito del baile, porque **parece** auténtico, demuestra cuánto trabajo se ha dedicado a su preparación e impresiona a

los invitados de honor. A diferencia de los profesores, los padres comentan que el baile de los escolares se parece muy poco a los bailes y cantos tradicionales que todavía se ejecutan en la intimidad de los hogares.

Una vez que se ha aplaudido la ejecución, los maestros llaman a los niños que tienen los mejores trajes y les piden que se desvistan frente a las autoridades invitadas. Deben ofrecer tela de corteza, coronas, shigras y lanzas. Las personas muy importantes reciben estos regalos como sus merecidos trofeos. Los profesores expresan orgullosamente su dedicación al fomento y conservación de la cultura huaorani y al progreso socio-económico de este pueblo. Los padres se quedan callados, los hombres están parados junto a las paredes ("los hombres no necesitan sentarse"), las mujeres están sentadas en bancas tal como les han ordenado los profesores. Este festival no es el suyo, el show no es suyo, la escuela no es para ellos sino para sus hijos. Sin embargo, no pueden dejar de sentirse orgullosos de ver a sus hijos "jugando a ser ancestros". Los antepasados no usaban tela de corteza; sólo la utilizaban para las tiras portabebés. En los bailes de verdad (y existe todo un conjunto de palabras para calificar el buen baile y el canto bello) los hombres no pueden mezclarse con las mujeres. Los cantos y pasos son muy diferentes; los niños y las niñas no deben bailar la misma pieza. No se baila con lanzas, al contrario, se debe dejar las lanzas fuera de la casa donde se realiza la celebración. Por último, este canto no tenía palabras, era una burla, un **cantar para nada**.

Lo que nos dice esta reseña etnográfica es que la escolarización, que tiene como meta alcanzar conductas "civilizadas" y alfabetización, también crea regionalismos culturales tradicionales y orales. Este es actualmente el único campo donde la identidad nacional y los valores cívicos se acomodan a la diferencia étnica, más todavía, alientan su creación. Pero el problema con los Huaorani es que "no tienen mucha cultura en verdad". Al contrario, los Shuar y los Quichua han adoptado de la cultura colonial española (con la cual han estado en contacto

por algunos siglos) artes más elaboradas. Por ejemplo, como me dijo un profesor, ellos hacen violines, tejen, esculpen figurines de madera. Entonces, en el contexto huaorani es necesario crear elementos exóticos (tales como vestimentas), y usar "la única cosa que ellos tienen en realidad", esto es, el baile y el canto. Hay razones claras y obvias para imitar los cantos, en vez de cantar como es debido. La primera de ellas es indudablemente que los profesores no pueden **enseñar** a los niños un canto tradicional, y que es impensable pedir a un viejo que venga a la escuela a enseñar a los niños a cantar para la presentación de la escuela. Eso no tendría sentido para nadie. Los maestros tenían ideas fijas con respecto a la civilización de las costumbres huaorani y la manera de hacerlas más culturales. Para los niños, los cantos pertenecían al dominio íntimo de su hogar, y como la mayoría de la gente joven, se avegonzaban siempre que sus abuelos cantaban en público, y peor aún si cantaban ellos mismos. En efecto, de acuerdo con la encuesta que conduje en varias aldeas con escuela, aproximadamente el ochenta por ciento de los niños que asisten a la escuela declararon que no sabían cantar. Esto no me sorprendió mucho hasta que visité los asentamientos del Yasuní y el Cononaco, donde los niños cantan a cada momento al igual que los adultos. Esta sorprendente diferencia me llevó a reflexionar por qué la escolarización tenía un efecto tan inhibidor sobre los cantos.

7.4. La función del canto en la organización social huaorani

7.4.1. *El canto en las aldeas del Este y del Oeste*

Lo que es tan sorprendente con respecto a los cantos en las aldeas orientales (que no han estado expuestas al proceso misionero y donde no hay escuela) es que la mayor parte de la gente canta, incluyendo a los niños pequeños, y que lo hacen a toda hora de la noche y del día. Muchos cantan de 4 a 5 horas diarias. Por ejemplo, esto es lo que ocurrió en el área del Río Yasuní, donde pasé un día (desde la mitad de la mañana hasta el crepúsculo) con Dete, una mujer de unos treinta y cinco años. Cuando llegué a su casa, estaba ocupada pelando

raíces de yuca con su machete. No dejó de cantar durante la hora siguiente mientras lavaba las raíces, las cortaba en trozos y las ponía a cocinar en el fogón, siempre sentada en la hamaca. Mientras tanto otros miembros del *nanicabo* iban y venían, gritando y haciendo comentarios. Ella salió de la casa por un momento y regresó con hojas frescas de **chambira** que debió haber recogido en la mañana. Las dos horas siguientes continuó cantando mientras retiraba cuidadosamente la fibra de las hojas de palmera, poniéndola a hervir y dejándola a fuego lento junto al fogón. Los niños se reunieron en torno a ella y jugaron con la hojas, intentando también retirar la fibra. Finalmente la mujer se levantó de la hamaca, puso la fibra en una cuerda para que se secara al sol y se fue por leña. La acompañé al bosque cercano con algunos niños del *nanicabo*.

Justo después de que regresamos a casa, Cay entró con una pesada carga de monos y pavos salvajes. Había salido de cacería temprano en la mañana. Mientras bebía un poco de yuca no fermentada que Dete le había ofrecido surgieron algunas conversaciones animadas acerca de la cacería. Mientras él se fue a bañar con los niños, Dete preparó la carne. Algunas mujeres vinieron a visitarle y ella les dio pedazos de carne cruda. Cay regresó mientras la carne estaba aún cociéndose. Se acostó en la hamaca y empezó un largo y sonoro canto acerca de su día de cacería. Dete, que estaba parada detrás de él, cantaba sus propias canciones mientras tejía una nueva hamaca. Ella dejó de cantar después de veinte minutos: la carne estaba lista, era hora de la comida nocturna comunal. Para entonces había cantado casi 4 1/2 horas. Salí de la casa después de la comida, pero es posible que ella haya cantado hasta quedarse dormida, o durante la noche, cuando se despertó para avivar el fuego. Escuché la grabación que hice ese día unos quince días después con mis informantes que estaban encantados con las canciones, en especial una mujer, que era pariente de Dete y no la había visto hace muchos años. Todas las canciones de Dete tenían dos temáticas. La primera se dedicaba a la descripción detallada de la yuca y las hojas de palmera y los procesos de elaboración de la comida. Algunas enfatizaban

la dureza del trabajo y el orgullo de trabajar mejor que los demás. La otra temática era acerca del recuerdo nostálgico de los hermanos que vivían lejos y los parientes que habían muerto.

En la aldea de Dete, y en otros *nanicaboiri* que visité en el Yasuní y el Cononaco, pude escuchar y observar a los niños de ambos sexos –de siete años en adelante– cantando tan dedicadamente como los adultos[13]. Vi a los niños cantando en voz alta mientras se mecían en las hamacas, y a las niñas mientras retorcían las hebras de *chambira*. Un día hubo dos, y luego tres niños que cantaron (dos estaban en una casa, en una hamaca, el otro en otra casa) en voz muy alta, y cierta emoción. Pero generalmente cantaban "para ellos mismos" cuando estaban solos o cuando había otras personas en la casa. Al igual que los adultos, generalmente cantan desde una hamaca, o al menos cerca del fogón.

Mientras en las aldeas que no tienen escuela la gente canta muy alto (se puede oírlos desde lejos, más allá de los límites del sitio desmontado del *nanicabo*), el canto tiene un perfil bastante bajo en las aldeas con escuela, donde es casi imposible distinguir las palabras más allá de las paredes de la casa. En las aldeas "occidentales" -localizadas en el Protectorado- es bastante raro oír cantar a alguien. Las mujeres, excepto unas cuantas ancianas, no cantan a menudo. Los hombres tienden a cantar más, especialmente cuando regresan de cacería. Otra diferencia es que en el Protectorado la gente canta a la hora del crepúsculo y no durante el día. Por ejemplo, un hombre espera hasta después de la cena para empezar a cantar sobre su día de caza, mientras que en el Yasuní o el Cononaco, canta al regreso del bosque y antes de comer. No todos los hombres a quienes conocía bien en las familias donde viví por algunas semanas cantaban; pero aparte de estas preferencias individuales el canto era un hecho claramente social.

Propongo que el hecho de que los hombres canten más que las mujeres en las aldeas con escuela, y que lo hagan a la hora del crepúsculo, después de la comida comunal, tiene una importancia social. Los

hombres cantan en su mayor parte después de una cacería especialmente exitosa. Las primeras canciones tratan acerca de sus grandes cualidades de cazadores y los sagaces trucos que hacen para engañar a los monos que finalmente no pueden escapar y mueren. Luego los cantos pasan a cubrir temas más generales, algunos recuerdan nostálgicamente a los parientes ausentes -que están muertos o que viven muy lejos- y a los grandes hombres del pasado. Otros cantos tratan sobre las especies animales cazadas, sus diferentes hábitos y costumbres.

Hasta donde conozco los temas de las canciones son ampliamente idénticos en el Protectorado y en las aldeas orientales. En las aldeas sin escuela los hombres tienen la tendencia a cantar más que en las aldeas que no tienen escuela y son parte del Protectorado, pero en todas pude notar la misma tendencia a cantar después de una larga cacería o cuando oscurece. Una posible razón es que la cacería es más difícil en la parte occidental del territorio, porque la densidad poblacional es mayor y la caza es más escasa y distante, por lo tanto, las grandes cacerías son una excepción.

Otra razón es que la repartición de alimento se complica por el hecho de que los *nanicaboiri* son más grandes y se dividen en casas separadas que forman grupos de vecindad. En consecuencia, la distribución de carne no es tan directa sino que se sujeta a negociaciones, y los hombres no alaban sus destrezas de caza antes de que se haya distribuido toda la carne entre las diferentes familias. En otras palabras, si los hombres cantan a su regreso del bosque en los *nanicaboiri* orientales donde se entrega la carne a las esposas y la comparten todos los miembros del *nanicabo* durante la comida comunal, lo hacen sólo después de que se ha consumido la carne donde no todos los miembros del *nanicabo* viven y comen juntos en la misma casa. Esto es porque en las comidas comunales sólo participan gente **que vive junta**. Sólo en dos ocasiones vi un gran grupo *nanicabo* junto a la casa de un exitoso cazador a donde habían sido invitados para participar en la comida que él había preparado con su mujer y sus hijas, pero esta comida extraordinaria tenía más el carácter de fiesta que de comida comunal. Estas observaciones me llevaron a la conclusión de que en el ambiente del *nanicabo* tradicional, el cazador que canta afirma sus habilidades en primer lugar para su esposa y canta mientras ella prepara y cocina la carne, mientras que en las nuevas condiciones sedentarias él tiene que afirmar sus habilidades personales frente a todo el grupo de vecindad, es decir, para la gente que ha recibido una porción de la carne que cazó, pero que no a comerá junto con él.

Explicar la menor frecuencia del canto de las mujeres puede parecer algo más aleatorio. Sin embargo, los cantos femeninos que recogí en la parte oriental del territorio me llevan a pensar que los cantos de las mujeres tradicionales están estrechamente ligados con el cultivo y preparación de la yuca y con actividades artesanales -en especial con la fabricación de ollas de barro, el dominio exclusivo de las mujeres. En las aldeas occidentales ya no se fabrican ollas de barro, las hamacas se hacen principalmente para abastecer el mercado de turistas (la gente duerme debajo de mosquiteros) y la yuca se ha convertido en un producto agrícola cotidiano sin ninguna importancia simbólica particular. La única ocasión en que escuché a las mujeres cantar sobre la yuca en una aldea del Protectorado fue durante la preparación de la cerveza de yuca para un festival escolar. Me impresionó entonces porque varias mujeres reunidas en la cocina de una creyente cristiana estaban entonando cantos tradicionales acerca de la yuca, sus diferentes formas, el color de las hojas, sus diferentes texturas y la preparación especial de la bebida para las fiestas. Fue la primera vez que escuché que las mujeres cantaban juntas fuera de un *èèmè* y la primera vez que escuché a esta mujer cristiana interpretar cantos tradicionales sin despreciarlos o condenarlos. Nuevamente, esto confirmó mi hipótesis de que la yuca estaba fuertemente asociada con la fiesta.

Otro aspecto importante de los cantos en el Protectorado, aparte de su relativa ausencia, es que mientras el cantar se vuelve menos frecuente, más dramático parece. La gente lo nota más y comenta cuando

alguien canta. En varias ocasiones escuché cantar a hombres y mujeres que no solían cantar porque estaban muy molestos y enfadados. En dos ocasiones me dijeron que querían matar a alguien. En esos casos los otros miembros de la aldea se volvían ansiosos y aprensivos. No pude grabar estos cantos pero de lo que me contaron mis informantes, se trataba de "cantos de ira" (*pii inte amotamini*), al igual que los cantos de los antepasados cuando se preparaban para incursiones de matanza. De una mujer que cantaba un "canto de ira" se decía que entonaba cantos *iroin*, es decir, cantos de brujería. No tengo información sobre si estos cantos también se interpretaban en aldeas orientales, ni sobre las circunstancias.

7.4.2. *El canto como una expresión del yo y la construcción de las relaciones sociales a través del canto*

Al comparar la práctica del canto en diferentes ambientes sociales y describir algunas de las actividades musicales huaorani, he usado indiscriminadamente las palabras "cantar" y "salmodiar" porque considero que es algo equívoco emplear estos términos de diferente manera en este contexto; su término "música" no permite una diferenciación de este tipo, abarca algo de ambos géneros o está en medio de las dos formas que nosotros llamamos "cantar" y "salmodiar". Hoy en día no se utiliza ningún instrumento musical. En el pasado se usaban una larga flauta de bambú y varios tipos de flautas pequeñas durante las fiestas. Estas flautas tienen solamente un agujero y el sonido que producen marca el ritmo antes de las estrofas cantadas y entre ellas. Como ya se mencionó, los cantos bien pueden llamrse "salmos" por el ritmo repetitivo y monocorde, pero una vez más "cantar" y "salmodiar" son dos categorías occidentales que se aplican defectuosamente a este material musical. Los Huaorani llaman a su creación musical "cantos" (en español). En la lengua Huaorani se usan tres palabras diferentes que corresponden a distintas actividades musicales. La primera diferencia se encuentra entre el canto individual y el canto grupal. *Amotamini* (yo digo y todos ustedes han oído) caracteriza la actividad individual de

las personas, el canto que ejecutan cuando descansan en la hamaca o están ocupadas en elaborar o preparar algo en la casa. Con esta palabra *amotamini* se terminan tanto los cantos individuales como los grupales. El canto en grupo se divide a su vez en el canto de las mujeres o *toripe* y el de los hombres o *anhua*. Se practica durante las fiestas *èèmè*. De hecho, no es separable del baile, de manera que las palabras *toripe* y *anhua* se refieren a la acción simultánea de bailar y cantar.

Los "cantos personales" (*amotamini*) tienen la misma estructura. Pueden tener de ocho a treinta y siete estrofas, siendo quince el promedio. Mientras más largas son, más se repite la estrofa hacia el final del canto. Cada estrofa se repite normalmente tres veces aunque esto también es variable (de dos a ocho veces). No hay más que tres melodías diferentes para todos los cantos. La estructura gramatical es muy elíptica. Al cantar sólo una o dos palabras, el intérprete puede evocar una historia que requeriría un largo discurso para contarla[14]. Los temas y las estrofas son relativamente fijos, pero permiten gran variación. Nunca he escuchado un canto intepretado dos veces exactamente de la misma forma, pero he podido diferenciar versiones del mismo canto y otros cantos nuevos, puesto que cada pieza musical, sin importar el tipo de variaciones, tiene al menos una estrofa fija con las palabras claves que contienen lo principal de la historia.

Dada su estructura flexible, los cantos *amotamini* permiten un alto grado de idiosincracia. La experiencia personal puede ser incorporada, aunque se somete a los cánones de la melodía y la estrofa. A veces, los cantantes dicen que repiten el canto de "X" (por lo general un miembro mayor del *nanicabo*, o un abuelo difunto). Las canciones también se vinculan a los individuos que las cantan, pero no exactamente como propiedad privada. Cada cantor tiene un estilo personal y los cantos se reconocen como voces o huellas. Por lo tanto, cuando alguien dice que canta el canto de "X", esto significa que se reconocen los rasgos idiosincráticos de su manera particular de cantar. No hay derechos exclusivos sobre los cantos, pero aquellos creados por una persona importante se reconocen como tales por parte de sus intérpre-

tes. Se los saca del anónimato de "las costumbres de nuestros antepasados" (*durani bai mono meimeiri anobain*). Los cantos están muy ligados al hecho de estar en casa. Nunca he escuchado a las personas cantar solas en el bosque. En este sentido los cantos *amotamini* se refieren a las actividades productivas pero sólo en cuanto se relacionan con el hogar. Las actividades hortícolas y la cacería, por ejemplo, se recuerdan **dentro** de la casa, es decir siempre después de que se dan por terminadas, mientras que los cantos concernientes a la confección de artesanías u otras tareas domésticas se interpretan en plena ejecución.

Otro rasgo interesante de los cantos *amotamini* es que no se trata de una forma recíproca de intercambio linguístico. El canto no implica ningún diálogo, al menos no un diálogo directo. Tiene entonces las mismas características que el acto de dar y recibir en la economía del reparto que hemos visto en el capítulo 4. Es común que dos personas ocupadas en actividades distintas dentro del *nanicabo onco* canten al mismo tiempo. Sin embargo, no se ignoran completamente, ya que sus cantos mutuos están interrelacionados y dirigidos al otro. En este sentido se crea un diálogo informal, pese a que no se respeta una secuencia comunicativa normal. Dos personas que cantan simultáneamente no pueden ser definidas como oyente e intérprete: ambas escuchan y hablan al mismo tiempo.

Quisiera sugerir que el tipo de comunicación no dialógica establecida a través del canto confirma la prominencia de valores encontrados en otros contextos, a saber, la autonomía personal, la producción individual y el reparto colectivo. El canto crea los mismos lazos entre los miembros del *nanicabo* que la repartición de alimento. En uno y otro caso los individuos producen y entregan lo producido a todos los co-residentes de su *nanicabo*. Al cantar, una persona expresa sus sentimientos, ideas y pensamientos íntimos siempre que necesita hacerlo. De esta manera, el respeto a los demás va del grupo al individuo. Respetar y amar a alguien es dejarle cantar (trabajar, dar, decir...) siempre que quiera y por el tiempo en que sienta la necesidad de hacerlo. Es la obligación de los miembros del grupo respetar al individuo y su derecho de "imponerse" a los otros. Con el solo hecho de escuchar el canto, los residentes del *nanicabo* comparten el ánimo y los pensamientos de cualquier persona que canta. No se requiere más que su presencia y tolerancia.

Sostengo que los elementos anteriores apuntan suficientemente al hecho de que el canto como expresión esencial del yo es usado dentro del *nanicabo* para crear relaciones sociales y expresar valores sociales. Para apoyar mi argumento echemos un vistazo a las formas del canto festivo[15].

7.4.3. *Cantos festivos*

He discutido algunos aspectos de los cantos festivos en los capítulos 3 y 4. Sin embargo, vale la pena recordar aquí sus características principales con propósitos comparativos y sacar a colación el tema de la relación entre el canto y la organización social. El primer rasgo distintivo del canto festivo es que se ejecuta en grupos de género. Al ser una actividad grupal comprende la fusión de todas las voces y pasos de los cantantes y bailarines. Ninguna voz debería dominar sobre otra; de hecho se podría sugerir que su propósito es suprimir la individualidad[16]. Este canto colectivo anónimo cumple un papel verdadero en la solución de diferencias y distancias sociales que separan a la gente que no interactúa entre sí de manera regular. Por un lado, las mujeres de la misma aldea, que normalmente nunca se ven a los ojos (por ejemplo, las primas o las cuñadas, *mengui*), ahora se sujetan fuertemente, se toman de las manos y bailan en filas apretadas. Por otro lado, las mujeres de la misma familia que están en contacto íntimo y continuo durante todo el día, no suelen tomarse de las manos. Además los hombres y las mujeres que pertenecen a la misma casa y están en contacto directo todos los días se evitan porque ambos sexos están separados claramente durante toda la fiesta. En otras palabras, la nueva relación de cercanía entre los que cantan y bailan juntos es de orden diferente a la intimidad del *nanicabo* o la frialdad de las visitas.

El canto distancia socialmente a los hombres y las mujeres también de acuerdo al estilo. En el grupo de los hombres la relación de cercanía, lejos de ser solemne y restringida como en el caso de las mujeres, es obscena. Los hombres bailan en columnas y no en filas como las mujeres. Golpean fuertemente los pies contra el suelo, se frotan el pecho con la espalda del vecino, pisan sus talones, se ríen de manera estridente y por lo general se conducen extrovertidamente con una emoción que aumenta a cada momento. Algunos cantos suyos, por su ritmo y énfasis, suenan como consignas durante una manifestación[17]. En la primera parte de la noche, los hombres y las mujeres cantan alternadamente, siendo el un grupo la audiencia del otro, pero luego gradualmente ambos cantan al mismo tiempo en su respectivo estilo. En el capítulo 3, he mostrado como estos hechos se pueden interpretar como la creación concreta y periódica de un supra-*nanicabo* durante la fiesta. Desde este punto de vista es el canto y el baile lo que crea el nexo endógamo como un *nanicabo* único donde el género se convierte en la única diferenciación relevante.

Al crear el grupo, el baile y el canto se relacionan nuevamente con el consumo alimenticio. Los cantos alaban el consumo de alimento abundante. No se hace referencia alguna al trabajo extra realizado para organizar la fiesta porque el énfasis está en consumir conjuntamente y de manera natural el alimento abundante hasta que se termine. Además, la gente dice (y canta) que consumen el alimento de la fiesta de manera poco moderada para poder bailar y cantar durante la noche entera. Cantan bien cuando el estómago está lleno, y cantan para tener una buena digestión. Cuando nuevamente están con el estómago vacío, ingieren más alimento y así sucesivamente.

Finalmente el poder de cantar juntos y decir estas cosas juntos crea los matrimonios. Un joven me dijo que "los cantos de bodas son más que el matrimonio civil", ningún matrimonio se puede disolver después de que se ha cantado en la fiesta. Así es posible concluir que el canto es esencial en la creación de relaciones sociales. Después de darnos cuenta cuán importante es el canto en la creación y conservación de las relaciones sociales dentro y entre los *nanicaboiri*, nos quedamos con la pregunta de por qué el canto se ha vuelto tan raro en las aldeas con escuela.

7.4.4 *La prohibición del canto en las aldeas que tienen escuela*

En las aldeas sedentarizadas del Protectorado, y en especial en las que tienen escuela, los festejos tradicionales están siendo reemplazados por los festivales escolares. Ambas formas de música vocal, el canto personal (*amotamini*) y el canto de la fiesta (*toripe y anhua*) empiezan a desaparecer en estas aldeas. Por una parte, hoy en día se celebran muy pocas bodas durante una *èèmè*. Durante la estación de la chonta todavía se celebran las *èèmè* y también cuando una plantación de banano está llena de frutos maduros. Sin embargo, mis informantes consideran que estas fiestas de libación son menos importantes y notorias que las fiestas antiguas. Suelen decir: "Es demasiado trabajo organizar una verdadera *èèmè*". De cualquier manera existen las características principales de la agrupación por género, el excesivo consumo de bebidas, la vigilia nocturna, y la explícita conducta sexual de los hombres.

De las observaciones y reacciones de los escolares (aquellos que, por ejemplo, ponen sus receptores a todo volumen cuando estoy grabando los cantos de sus abuelos), concluí que existe un sentido de la vergüenza y la impropiedad con respecto al canto, ya sea individualmente o en grupo. Los cantos personales interpretados durante el día o la noche se consideran más aún una falta de educación, impropios y abusivos, una falta de modestia. Para los jóvenes, el cantar es una actividad indigna al igual que los eruptos o los pedos, hechos normales y naturales para la gente "no-civilizada". Los jóvenes eran los que se oponían tenazmente a que trabajara con los cantos. No les gustaba que grabe los cantos de los ancianos y pusiera atención a sus historias acerca de los tiempos antiguos. El hijo del único shamán que queda se mo-

lestó mucho conmigo. No quería que su padre tomara *ahuayasca* (*mii*) y entonara los cantos de los tigres. Consideraba mi presencia como la causa para que su padre actuara de esa manera. En general los adolescentes de ambos sexos se impacientaban conmigo cada vez que les preguntaba a sus padres acerca del canto. O bien se burlaban de los cantos interpretándoles en español o quichua, o bien se iban del lugar. Estaban especialmente molestos cuando un anciano cantaba en público, por ejemplo, durante las fiestas de la escuela o cuando toda la aldea estaba reunida para una *minga* o asamblea. Durante la misa los profesores solían pedir a los viejos que cantaran en huaorani, pero nadie les acompañaba: los jóvenes querían cantar en castellano o en quichua[18].

Para los profesores, la razón por la cual la gente joven no quiere cantar en huaorani es simple. Los cantos no son música, suenan muy mal -a diferencia de la música quichua- de manera que sólo los interpretan los monolingües, jamás los bilingües. Esta correlación entre el monolingüismo y el canto se relaciona además con la deculturación: "Estas personas no están interesadas en mantener sus tradiciones. Ya no son verdaderos Huaorani, han adoptado la manera occidental de vivir". Desde su punto de vista etnocéntrico y poco sensible, los profesores dicen que la población huaorani no hacen esfuerzo alguno por mantener su cultura. Para los profesores la cultura tradicional debe ser conservada como un "capital simbólico". Aprueban sus deseos de convertirse en personas civilizadas pero creen que también deberían mantener "sus tradiciones"; y aquí se refieren al folklore según vimos anteriormente. En otras palabras cantar es "feo" pero es folklórico; los cantos se deben mantener como "raíces culturales" y no se deben olvidar por completo. Ya he dado suficientes ejemplos que muestran que las ideas de los profesores están completamente fuera de lugar. Incluso los niños en edad escolar, que por lo general desconocen los cantos, no se comportan del mismo modo. Existen diferencias entre ellos y algunos -a menudo los que viven con personas mayores o aquellos cuyas familias son más "tradicionales"- tienen cierto conocimiento de los cantos y los mitos.

Pero el canto no ha perdido su fuerza y se han practicado nuevas formas de escuchar y cantar. Por ejemplo, los jóvenes graban a los ancianos -la mayoría de los jóvenes tiene sus propios tocacintas- y escuchan las cintas cuando lo desean. No sé si el uso de la tecnología moderna lo hace más apropiado o si el obstáculo tiene que ver con la ejecución más que con el acto de escuchar los cantos. Como la gente mayor es famosa porque no tiene vergüenza de cantar -ni de sus pedos o eruptos ni de desnudarse frente a los forasteros- se la invita a fiestas privadas para que cante y baile acompañada de los jóvenes. Mientras que el canto tradicional se ve distorsionado por la escolarización, la misma que lo folkloriza, también se usa para dar sentido de identidad en otros contextos.

La reacción de los Huaorani "occidentales" hacia sus compañeros "orientales" ilustra el hecho de que el canto tradicional todavía ejerce una notoria fuerza cultural en ellos, incluso cuando dejan de practicarlo.

"¿Ha escuchado cómo cantan allí? El día entero, incluso los niños saben cantar...". Cugui recuerda con deleite la semana que acabamos de pasar con los Quempeiri. Se ha encontrado con los "otros de río abajo" (*guieypore huarani inani guubè quehuenanipa*) por primera vez y la visita tendrá en él un impacto duradero. Cugui se considera cristiano. Ha ido a la escuela y ha trabajado en compañías petroleras por algunos años antes de ser mi informante. "¿ Grabó todos los cantos de anoche? Quiero que los otros los escuchen cuando regresemos". Excepto por unos encuentros ocasionales con uno o dos hombres del Cononaco en los campos petroleros, no conocía a nadie. En un campo petrolero, un Quempeiri se ve como cualquier otro huaorani del Protectorado. Pero cuando regresan a sus aldeas, su desnudez, sus cantos, sus maneras y su estilo de vida le recuerdan los tiempos pasados antes del contacto. Quempeiri es el hermano de Mengatohue. Cugui llama 'abuelo' a Mengatohue (que huyó del Cononaco hace veinte años) porque ellos viven en la misma aldea. Pero a Quempeiri, que técnicamente

también es su abuelo, lo llama *huaca*, "otra gente". Más que extraños, los Quempeiri son lo que sus propios parientes eran antes de "llevar una vida cristiana".

Mientras mueve el largo remo en aguas poco profundas y avanza con la canoa contra la corriente, Cugui se ríe de felicidad: "¿Recuerda al hijo de Ñama?" Lo traeré de regreso la próxima vez, quiero que los niños de Quehueire Ono canten como él". En el Cononaco pasamos la mayor parte del día acostados en las hamacas. Me sentía demás en las largas conversaciones entre mis "familiares huaorani" -los visitantes- y sus anfitriones -los Quempeiri- sobre el pasado, su larga separación (Dabe no había visto a su hermano en dieciocho años), las incursiones de los Tagaeri y los avances de la exploración petrolera. Cacare, Ñahuane y sus dos hermanas mayores cantaban constantemente mientras cocinaban o tejían hamacas. Algunas canciones estaban indirectamente dirigidas a Cugui, por quien la hija de Ñahuane sentía una atracción muy fuerte. Sin embargo, sus sentimientos realmente no correspondían a los de Cugui, quien pese a estar literalmente fascinado con sus hermosos cantos, estaba mucho menos impresionado con su conducta "incivilizada", su desnudez y sus bromas sexuales. El insistía en comer con plato y cuchara. Cuando llegamos a Quehueire Ono, Cugui reunió a todos junto a su tocacintas en la casa de su hermana y escuchamos una y otra vez la cinta grabada en el Cononaco. Todos quedaron entusiasmados con los cantos. Risas, bromas y comentarios eran el continuo acompañamiento de fondo. En los días siguientes la gente vino a pedir la cinta para escucharla con un par de amigos.

Cada vez que visité las aldeas del Yasuní o el Cononaco con alguien del Protectorado, pude observar las mismas reacciones. Incluso Inihua, que apenas habla español, se puso sus mejores atuendos, comió con plato y cuchara, usó mi cuchillo de bolsillo en vez de un machete, encendió su cigarillo con un fósforo y caminó apropiadamente con los zapatos puestos. Durante estas visitas él y mis otros informantes occidentales se acercaban y me hablaban con el poco español que

sabían. Expresaban su desaprobación de la desnudez. Sin embargo, todos admiraban los cantos y me dijeron cuánto se arrepentían de no saber cantar como los "Huaorani desnudos".

El que los cantos tradicionales todavía den un sentido de identidad, en especial cuando la gente se ve confrontada con la sociedad nacional, lo demuestran los dos ejemplos siguientes. En los campos petroleros en medio del bosque los hombres Huaorani cantan antes de dormirse. Les da un sentido de unidad, fuerza y seguridad, compensando las estresantes experiencias laborales. Por un lado, se encuentran con numerosos trabajadores no-huaorani que a veces son racistas y tienen que enfrentarse con una forma de vida que no es la suya. Por otro lado, a veces no son parientes o, incluso pueden ser "enemigos". De esta manera, el canto les permite trascender las enemistades internas y sentirse unidos en la solidaridad. A los trabajadores no-huaorani poco les importa; incluso me dijeron que así se sentían seguros ya que estos cantos podían evitar un ataque de los Tagaeri.

Podría dar numerosos ejemplos del recurso al canto en la sociedad huaorani como un medio de enfrentarse a experiencias de contacto estresantes; por ejemplo, cuando una delegación de veinticinco hombres, mujeres y niños vino a Quito para reunirse con funcionarios del gobierno. Como era una reunión oficial vinieron en avión y fueron transportados del aeropuerto al centro de la ciudad en bus. La mayoría nunca había venido a Quito y sintió pánico cuando el bus cruzó la parte vieja de la ciudad. Primero el coche pasó por un largo tunel e inmediatamente empezaron a cantar, jóvenes y viejos, hombres y mujeres. El canto tenía que ver con una cerbatana que contenía una flecha. Expresaba la ansiedad de estar dentro del gran tunel sin ver la luz. Luego el bus se detuvo por el tráfico de mediodía. Las angostas calles coloniales estaban llenas de gente; entonces empezaron a cantar en voz alta acerca de que, pese al gran número de personas a su alrededor, pese a que toda esa gente era tan numerosa que tenía que vivir una encima de otra, ellos, los Huaorani, no temían y podían matar a todos con sus lanzas[19].

Estos ejemplos demuestran que si el canto deja de ser practicado como **una actividad de rutina** en las aldeas con escuela, adquiere un carácter dramático, como puede ser la expresión de intensos deseos. Los individuos acuden al canto para afrontar las nuevas dificultades que ofrece la vida aldeana donde los *huarani* y los *guirinani* están mezclados; los grupos acuden al canto en situaciones de contacto fuera de su territorio.

7.5.Conclusiones

A pesar de que un exhaustivo análisis del papel que cumple el canto y su función social todavía requiere de mayor investigación, pude demostrar aquí su gran importancia en la cultura y sociedad huaorani. Las preguntas que todavía quedan por responder son las siguientes: ¿Cuál es el aspecto cambiante de las relaciones sociales actuales que transforma los cantos en algo inexpresivo y obsoleto como práctica corriente? ¿Es porque el contenido de las canciones, su mensaje y su conocimiento se han vuelto irrelevantes hoy en día para las nuevas experiencias vitales? ¿Es porque la ejecución del canto es impropia en el nuevo contexto de la aldea, donde prevalece la mayor densidad poblacional, un mayor número de niños y la esfera pública?

Los ejemplos anteriores sobre los nuevos cantos grupales han demostrado que los cantos son perfectamente aptos para expresar nuevas experiencias vitales. Sin embargo, el canto, al igual que la desnudez y la perforación de los lóbulos de las orjeas, parecen absolutamente antitéticos al hecho de llevar ropa, hablar en español y escribir. Cuando el ILV introdujo la escritura como parte del aprendizaje de la palabra de Dios, sus misioneros opusieron conscientemente la escritura a los cantos tradicionales. Cantar era un acto "salvaje", un producto del demonio. La escritura era algo "civilizado", posibilitaba la relación directa de los individuos con el creador, Dios. La promiscuidad y la intensa intimidad entre los miembros del *nanicabo,* así como la naturaleza atemorizante y hostil del mundo externo al *nanicabo* tenían que ser reemplazados por una nueva forma individual de estar en el mundo.

Los cristianos establecieron relaciones universales y restringidas con todos los demás. Esta disolución particular de la intimidad y la enemistad no era extraña a los Huaorani, sin embargo, era lo que experimentaban parcialmente durante las fiestas. Entonces no era de sorprender que las misas dominicales fueran de gran importancia durante los primeros años de vida cristiana en Tihueno, y que sigan siéndolo en gran medida[20]. Durante las misas dominicales todos los enemigos anteriores se unían para cantar acerca de la buena vida ("por favor Dios, protégenos de las serpientes, no dejes que los árboles caigan sobre nuestras casas, limpia nuestro corazón de la ira y la pasión").

Para resumir, el canto como una expresión social del ser no puede separarse de las otras expresiones sociales dentro del *nanicabo.* Es una relación de la autonomía personal en la producción y el reparto con el *nanicabo* en el consumo. El canto es socialmente importante al nivel del *nanicabo* y del grupo de la fiesta, ambos caracterizados por la distribución general. No hay evidencia alguna de que se cante en las difíciles visitas, donde se presenta la desigualdad. El canto individual permite que otros miembros del *nanicabo* -especialmente los niños-adquieran el conocimiento personal acumulado y vivido de los que saben más por haber vivido más.

En conclusión, a pesar de que el papel del canto colectivo e individual y sus funciones sociales son demasiado complejos para darles aquí un tratamiento extenso, este primer análisis ha explorado algunos aspectos, como su uso en el sostenimiento de la autonomía personal, la creación de relaciones sociales de participación y la transmisión de conocimiento a través del aprendizaje independiente. Como Seeger insiste acertadamente: "el análisis de la música en las sociedades amazónicas nos ofrece una importante comprensión de las mismas ...la música es central en la comprensión de estas sociedades... la música cumple un papel activo en la creación y la vida de la sociedad misma..." (Seeger, 1979: 378, 390, 392). Poniendo atención al énfasis musical en la vida social huaorani, como diría Seeger, he intentado relacionarlo con los cambios ocurridos debido a la introducción de la alfabetización. Mi

objetivo aquí no es reducir la desaparición del primero al nacimiento del último, sino analizarlos como relaciones sociales que forman parte de un campo de relaciones mayor. He mostrado que el alfabetismo (y, en el caso de los "oficios" que se escriben a las compañías petroleras, el semi-alfabetismo) se usa para crear las condiciones materiales que apoyan el igualitarismo y las relaciones de reparto dentro de las aldeas. Esto va en apoyo del argumento de Street de que el alfabetismo es una construcción social, no una tecnología neutral" y que "las convenciones comunicacionales determinan el empleo efectivo de los procesos y técnicas asociados con la alfabetización y la escolarización" (Street, 1992:7). Sin embargo, como el alfabetismo está tan íntimamente relacionado con la escolarización y las ideas acerca de cómo debería ser un "estilo de vida civilizado", promueve las formas organizativas y los valores que socavan el igualitarismo, especialmente en la relación de género.

He explorado los contextos cambiantes en los cuales el canto se rechaza por ser "incivilizado", y sin embargo se usa en situaciones de gran tensión emocional. Por medio de todos estos usos el canto cumple un papel importante en la constitución del yo y la sociedad. Sin embargo, en un contexto moderno, también expresa las contradicciones existentes en el nacimiento de la identidad étnica y la idea de la "cultura huaorani". Estas contradicciones se ejemplifican mejor en el contexto de la instrucción formal, donde la adquisición de las herramientas educativas y las costumbres "civilizadas" se contrapone al canto tradicional, pero donde las nuevas formas de canto folklorizado y modificado se presentan como "activos culturales"[21].

A lo largo de este capítulo he discutido el hecho de que el alfabetismo es inseparable de una idea de cultura y "civilización". Este eslabón es tan fuerte que incluso el movimiento indígena que lucha por la auto-determinación y el desarrollo alternativo, sostiene que la defensa de la identidad étnica y la conservación de la creatividad cultural requieren de la creación de tradiciones indígenas escritas. Su lucha está así circunscrita por la hegemonía de la civilización. Sin embargo, por ahora se debe tener en claro que el mantener la práctica diaria del canto tradicional hace más por preservar la identidad cultural huaorani y desarrollar su fuerza adaptativa que la creación de una forma fija y escrita de la lengua huaorani.

Notas

1 Véase *Leyes de: Educación, Cultura y Reglamentos*, Quito; Corporación de Estudios y Publicaciones, 1991, En especial los principios generales (5-8), los objetivos de la ley (17-19), y los objetivos de la ley cultural (137-139, 149-151), así como el "Decreto Ejecutivo No 203" que oficializa la creación del sistema de educación indígena (DINEIIB), publicado en el Registro Oficial No 66, 15 de noviembre, 1988. Para el debate nacional sobre las nacionalidades indígenas, véase KIPU No 13, 14 y 15, publicación que tiene reproducciones de la mayoría de artículos al respecto, y *Punto de Vista*, 1989 y 1990.

La siguiente cita de Cotacachi (1988: 253) ilustra bien el debate político creado por el sistema de educación indígena:

La educación de los pueblos indígenas del Ecuador se ha convertido en un espacio político en el cual el poder de la cultura dominante se enfrenta al poder de las culturas oprimidas y el de las organizaciones indígenas compite con el de los sectores dominantes de la sociedad ecuatoriana.

Esta cita apunta al debate acerca de la educación indígena que se basa en la enseñanza en las lenguas vernáculas, es decir, apunta a la estrecha relación entre la educación y los valores culturales, o en otras palabras, a la importante función política y cultural de la alfabetización.

2 En esta misma línea, Hornberger, por ejemplo, ha sostenido que el uso del quichua está tan ligado a la existencia de comunidades quichua–hablantes que, con su inevitable desaparición causada por la migración rural, dejará de existir como una lengua hablada principal si no se enseña en las escuelas (Hornberger, 1988). Para un punto de vista parecido véase los estudios de la conservación del aymara y el quichua en Lima, La Paz y Guayaquil.

3 Véase Kelley (1988) para un tratamiento completo de la campaña de alfabeti-

zación del ILV entre los Huaorani. La dificultad de elegir un alfabeto y una ortografía para las lenguas orales, problema de naturaleza más política que técnica, es discutido apropiadamente por Chatry-Komarek (1988: 366-72) y Hornberger (1988: 404), mientras que la necesidad de unificarlos es apoyada por el DINEIIB en el *Ñucanchic Yachai* (1988:50-51).

La dificultad con la ortografía huaorani se debe a que las vocales nasales afectan las consonantes inmediatas. El problema entonces está en elegir entre una representación fonémica y una fonética. Puesto que esta dificultad no se presenta en el español, y como la ortografía de esta lengua es perfectamente fonética, se puede asumir que los estudiantes huaorani que están familiarizados con el español tendrán la tendencia a favorecer la representación fonética. Otra dificultad viene del hecho de que ciertos sonidos del castellano no existen en lengua huaorani (como [l], que la mayoría de los Huaorani traducen como [d]) y que otros sonidos están "en medio" como es el caso de [d] y [r].

La primera versión del ILV tenía dobles marcadores de nasalización en las consonantes y las vocales.

Ejemplo: Nä ≠; ga en cäNäNo ≠; wigata; o como en pogänta ≠; göga, de manera que los sonidos nasales se combinan en un conjunto de vocales (ä, ö; ¨; o) y un conjunto de consonantes (Nä; Nö; N¨; go)

La segunda versión simplificó la ortografía de modo que la nasalización la llevaban exclusivamente las vocales:

Ejemplo: Nä ≠; ga como pogäta ≠; wigata< cägägö ≠; göga, y el conjunto vocálico (ä; ö; ¨;o) contrasta con (gä; gö; g ¨; go).

En mi trabajo con los escolares que estaban aprendiendo a leer y escribir en español, organicé una serie de talleres de composición creativa en donde podían escribir en huaorani o en castellano. Nunca habían aprendido a escribir formalmente en su lengua nativa, pero sabían como hacerlo simplemente transfiriendo su conocimiento a esta lengua. Varios estudiantes tenían diferentes formas de escribir la misma palabra, y ni siquiera eran consistentes con su propia escritura. Sin embargo, cuando se daba el texto escrito a otro alumno para que lo leyera, éste no tenía problemas en la lectura. Además, no importaba en qué lengua escribían -huaorani o castellano- tenían la misma confusión entre la [s] y la [t] o la [l], entre la [d] y la [r] en ciertos ambientes fonéticos. Aquí tenemos algunos ejemplos que ilustran estos dos puntos:

senogarimpa	cohuori	guirinani	onquiye
tenogarimpa	cowore	girinani	oquille
(mismo autor)	cohuode	ocille (mismo autor)	
quecadanipa	tobani		baco
quegaranipa	tomani	bacoo	
betegadanipa			

pasas coroladas (patas coloradas)
avoedos (abuelos)
aura / auda (ahora)

4 Schieffelin (1987; 153/157) enfatiza el importante papel que cumplieron los misioneros en la introducción de la alfabetización y los recursos lingüísticos cambiantes, así como su papel en la creación de tradiciones escritas e instituciones escolares. También muestra cómo los misioneros introducen la alfabetización como parte de la forma de vida occidental (junto con la vestimenta, el nuevo estilo de las casas, las familias nucleares, etc...) de modo que el hecho de no leer se puede interpretar como un "todavía ser parte de las viejas costumbres". Concluye diciendo que "lo que se debe enfatizar es que la alfabetización viene unida a fuertes sentimientos y una arraigada ideología política".

5 Es interesante que Coloma, cuyo artículo trata sobre el uso de las técnicas de video en este programa, observe que, como el objetivo primario de la MACAC era el diseño de materiales de alfabetización, se centró en los gráficos y los textos escritos, excluyendo las técnicas audiovisuales (como las diapositivas, los videos, la radio, las cintas) que estaban asociadas con la oralidad, perjudiciales para el aprendizaje.

6 La "Cartilla" *pikenani ate yehuemonte eñenkin* (1) y (2) realizada por Bay Carlos Alvarado, Luis Montaluisa, Ahua Ñihua y C. Yánez. ILL-CEIE; 1984. MEC y PUCE, Quito-Ecuador.

La misión capuchina del Coca condenó la cartilla porque presentaba a los Huaorani desnudos. De manera que decidió elaborar la suya propia a pesar de las dificultades de nasalización. El método se usa en las comunidades del Cononaco y el Yasuní (donde irónicamente algunos huaorani todavía tienen deseos de andar sin ropa). El método está diseñado para asegurar una fácil transferencia de las herramientas de alfabetización en castellano.

7 Por ejemplo, una carta de Dayuno y enviada al Presidente de la República el 31 de octubre de 1988 decía: "Quienes abajo suscribimos a nombre de la nación de guerreros Huaorani de la comunidad de Dayuno [...] extendemos nuestro

combativo saludo a Ud. Señor Presidente [...] Defenderemos nuestro territorio con la fuerza de nuestras lanzas [...] Atentamente, pueblo guerrero Huaorani". Otra carta terminaba con unas pocas palabras en huaorani: "babe anamai, ahuemo anamai, wenteye inamai, mempo Jumandi" que significa "nosotros no mentimos, no tenemos secretos, no somos ociosos sino fuertes y trabajadores, Jumandi (un líder quichua de Quijos durante la conquista española) es nuestro padre".

8 Algunos ancianos shuar, por ejemplo, me han dicho que sus abuelos eran como los Huaorani, grandes guerreros y grandes matadores. En este sentido los Huaorani todavía son los otros indios amazónicos. Pero ellos también son guerreros y matadores por excelencia: está en la naturaleza de su cultura. Esta idea la comparten los líderes quichuas según se ve en el ejemplo siguiente. En marzo de 1990, la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE) con sede en Coca, se tomó trece pozos petroleros durante varios días. Organizaron una marcha en Coca y la primera línea de manifestantes, jóvenes dirigentes quichuas, andaban desnudos, pintados con achiote y armados con lanzas. El vicepresidente de la UNAE me dijo después que el acto había tenido un éxito completo y que no se arrepentía de la decisión tomada por la organización de que encabezaran la marcha hombres que parecían huaorani: los blancos estaban asustados. Le pregunté por qué entonces ningún Huaorani había sido invitado a participar en la protesta; las peticiones de la UNAE incluían puntos que les concernían. El vicepresidente me explicó que invitarlos habría sido demasiado riesgoso porque "no se pueden controlar", "la ira hubiera podido dominarlos y habrían acabado dando muerte con sus lanzas a más de una persona. "Me dijo que "sólo queríamos impresionar a las autoridades".

Los Huaorani también juegan de manera similar con estas representaciones de sí mismos. Por ejemplo, la nueva generación de líderes semi-letrados ordena a los padres y abuelos "guerreros" que mataron a mucha gente en su juventud que cuiden las fronteras territoriales y asusten a los colonos ilegales presentándose desnudos con sus lanzas. Una vez me encontraba en Toñampari y una avioneta aterrizó para llevar a algunos líderes huaorani a una importante reunión con los funcionarios del gobierno. Dayuma se puso enseguida su mejor atuendo, sus mejores zapatos y cogió su cartera. Un profesor vino en calidad de vocero de los Huaorani. Pero la delegación no habría estado completa sin un viejo guerrero nativo de la región del Cononaco que vino con pendientes de balsa y un manojo de lanzas. Me dijeron que justo antes de que Dayuma hablara, se desvistió y se paró a su lado en actitud amenazante, blandiendo su lanza y llevando su traje de "Auca".

9 Los hombres que han trabajado en los campos localizados en el "territorio enemigo" me han dicho que se quedaron sin comer durante dos días porque los *huarani* (los otros) se habían llevado toda la comida y el tiempo era muy malo para que pudiera volar el helicóptero. Los que tenían los contactos necesarios podían conseguir algo de comida y luego la compartían con sus parientes cuando estaban en el campo.

10 Confirmé este último punto un día que estuve entrevistando a un ingeniero en su oficina. Un empleado entró y le explicó que algunos shuar habían venido a pedir gasolina y aceite para el motor. Como no habían escrito un "oficio", le pidieron al empleado que escribiera a máquina una carta que explicara el pedido y los motivos.

11 Habían llegado a saber que la compañía estaba trabajando en el área del Cononaco y que los grupos del Cononaco recibían ayuda material.

12 El significado de la escritura y la entrega de "oficios" se enfrenta con el problema del significado naciente de la lucha organizada por los derechos legítimos de la persona. Cuando escriben los "oficios" y ofrecen lanzas al entregarlos, los jóvenes están conscientes de actuar como los líderes de sus comunidades y defender los intereses de su pueblo. Su propósito es demostrar tanto su capacidad de escribir como su identidad indígena. Luchan para obtener la representación política frente al gobierno y los ejecutivos de las compañías petroleras, y para alcanzar el poder de participación en la toma de decisiones sobre los recursos naturales de su tierra.

13 Desafortunadamente no puedo decir si sus cantos son diferentes de los cantos de los adultos. No tuve oportunidad de grabarlos; además, como yo era al mismo tiempo una *cohuori* y "miembro" de un grupo *huarani* muy lejano, habría necesitado quedarme más tiempo para que la gente venciera su timidez. Sin embargo, me relacioné lo suficiente con unos cuantos jóvenes casados que hablaban algo de castellano -habían trabajado en compañías petroleras- y que confirmaron mi impresión de que "a la gente le gustaba cantar y cantaba mucho". Ninguno tenía hijos de suficiente edad para que cantasen, pero ellos y sus mujeres cantaban durante todo el día.

14 Me di cuenta de esto cuando intenté traducirles con la ayuda de algunos informantes que hablaban español con cierta fluidez. Por lo general mis informantes no tenían mayores dificultades en repetir los cantos sin el ritmo musical y me dictaban la estrofa palabra por palabra para que pudiera transcribirla, pese a que estaban sorprendidos de mi ferviente deseo por escribir los cantos. Después de haber dominado la lectura y la escritura en cierto grado, no tenían

problema con la idea de transcribir textos grabados e historias, pero nunca habían pensado en los cantos como textos escritos. La mayor parte del tiempo podían escuchar y comprender las palabras de cada estrofa. Cuando conocían el canto podían traducirlo al español, es decir, parafrasear lo que decía. Si éste no era el caso, teníamos que encontrar una persona mayor que, después de escuchar la cinta, la cantara nuevamente según su interpretación, para luego explicarla, es decir, hablar durante largo tiempo acerca de la canción.

Las grandes dificultades que encontré al tratar de traducir los cantos hicieron que me percatara de que no solamente eran elípticos sino también altamente contextuales. Se los podía entender, es decir, parafrasear y traducir, sólo si el contexto en que se cantaron era conocido, en otras palabras, si se conocía lo que había motivado a que alguien los cantara.

15 Los cantos no se practican durante las visitas. Ya he discutido en el capítulo 4 las visitas como una relación social ambigua en donde no se practica ningún tipo de reparto.

16 Para un hallazgo similar, véase Seeger (1979: 387).

17 Como sostiene Seeger, el canto y el baile están íntimamente relacionados y deben ser analizados como "eventos musicales totales" (Seeger, 1979: 392) y entendidos en su contexto, es decir, como actos socio-lingüísticos. En otras palabras, estos "eventos musicales" son relaciones sociales en sí mismas. En consecuencia espero que el estudio de los contextos específicos en que ocurre el canto ofrezca una comprensión analítica sin considerar el estudio de sus estructuras musicales y lingüísticas. Obviamente la propuesta de que se puede ganar mucho al considerar el canto como una actividad social dependiente del contexto no significa que un análisis del contenido de sus proposiciones, del simbolismo, de los rasgos semánticos, y de la estructura músico-lingüística sea reemplazable.

18 Una misionera del ILV hizo este cántico en base a un canto tradicional acerca del creador *huegongui*. Se había dado cuenta de la fuerza que tiene el canto en la cultura huaorani, y al contrario de los otros misioneros, no quiso erradicarlo sino usarlo al "servicio de Jesucristo". Sin embargo, no logró que los Huaorani hicieran otros cantos para Dios, de suerte que éste es el único canto religioso en lengua huaorani (Peeke, comunicación personal, junio 1990).

19 Se pueden dar muchos ejemplos de cantos en contextos modernos. Uno de ellos ilustra la fuerza que un viejo huaorani toma del canto en una difícil situación de contacto. El shamán entonaba hermosos cantos acerca de los pájaros y las nubes mientras viajábamos por la "vía auca". El camión estaba lleno de shuar, quichuas y huaoranis que regresaban a casa después de una larga reunión que había terminado con un baile. Se había bebido mucho alcohol durante toda la noche y los ánimos estaban candentes. El odio y el resentimiento brotaban mientras el camión avanzaba por el camino lleno de huecos y la gente caía una sobre otra. Algunos huaorani estuvieron a punto de empezar una pelea con hombres quichuas porque éstos estaban hablando acerca de las antiguas incursiones. Borrachos, enfadados y frustrados, los Huaorani intentaban decir en español que eran fuertes y podían matar a toda la población de Coca en un instante. El *meñera*, sentado inmóvil en una esquina, cantaba acerca de los pájaros libres en el cielo que vuelan a donde quiere su imaginación. Nada les detiene, vuelan solos, en bandadas, van y vienen. Mientras vuelan, el clima cambia y se forman oscuras nubes. Se preguntan lo que esconden estas nubes cambiantes...

Otro ejemplo es aquel del equipo de fútbol femenino que canta melodías tradicionales acerca de la cosecha al celebrar su victoria: "Somos las mejores, gracias a nuestro trabajo, ganamos...".

20 Reuní ésta información de largas charlas con el lingüista del ILV, C. Peeke y su colega, "Rosie", así como de varias publicaciones del ILV sobre el caso huaorani.

21 Al comparar el uso espontáneo que hacen los Huaorani de sus tradiciones orales en situaciones de contacto difíciles con la creación consciente de la folklorización escolar, es posible presentar el argumento de Brunton de que "las sociedades igualitarias son culturalmente inestables y ésta es una de las razones para que sean tan raras" (Brunton, 1989: 673-81). La posición de Brunton es que el igualitarismo y el anti-autoritarismo tienen consecuencias culturales, lo que significa que socavan la transmisión del conocimiento y de las habilidades. Añade que "la fluidez cultural de las sociedades igualitarias, su susceptibilidad a la aculturación y la naturaleza rudimentaria de sus representaciones culturales y su vida intelectual" son incompatibles con la conservación de la integridad cultural (1989: 675), mientras que "no se da ningún valor a una versión fija y tradicional de los cantos y rituales" (1989: 676). A lo largo de todo este capítulo he mostrado la fuerza cultural de las formas orales fluidas pero estructuradas que se pueden utilizar para incorporar nuevas experiencias sociales y culturales. De hecho el duro adoctrinamiento del ILV y la restructuración institucional operada por la escuela aún no han erradicado los cantos tradicionales.

Capítulo 8

CONCLUSION

Ahora podemos entender el significado de la implementación de la escolarización en las aldeas huaorani, y por extensión, en la sociedad huaorani.

Hay un número de requerimientos para el establecimiento de una escuela en una aldea, correspondientes tanto a las necesidades infraestructurales como a las normas concernientes al funcionamiento de las instituciones educacionales. La implementación de estos requerimientos dicta a su vez una serie de cambios en la organización indígena del tiempo y el espacio, así como nuevos arreglos sociales y ajustes culturales.

En primer lugar, para que funcione una escuela debe haber suficientes niños que asistan a clases regularmente, y suficientes profesores -entre uno y tres en las escuelas rurales, de acuerdo con el número de estudiantes. Se debe construir una escuela con materiales durables y se debe equipar con servicios sanitarios, infraestructura deportiva y alojamiento adecuado para los profesores. Se debe proporcionar a la escuela muebles apropiados y ayudas pedagógicas suficientes. Se considera esencial la comunicación con el exterior: la escuela tiene que estar conectada con las ciudades del Oriente (donde están las oficinas provinciales del Ministerio de Educación) por transporte aéreo y comunicación radial. Esto implica la construcción de una pista de aterrizaje y la producción de suficiente energía para la radio y las telecomunicaciones. Además, estos servicios -el recinto escolar, los sanitarios, la pista de aterrizaje y los campos deportivos- necesitan un mantenimiento y reparación constantes debido a la velocidad de descomposición y

al crecimiento vegetal en las áreas tropicales. Sin embargo, no todas las escuelas cumplen estos requerimientos y se cree que ofrecen una educación de más bajo nivel que las que poseen todos los servicios. Los profesores a menudo miden su éxito según la relativa riqueza de sus escuelas. Otorgan más importancia al hecho de que las escuelas tienen duchas, agua corriente o sanitarios, que, por ejemplo, al grado de rendimiento de sus estudiantes.

Además de esta infraestructura, y según la ley, las escuelas rurales ecuatorianas necesitan crear asociaciones de padres de familia que elijan nuevos representantes cada año. El papel de estas asociaciones no se limita a los asuntos académicos e incluye tareas específicas relacionadas con el desarrollo y el avance de las aldeas con escuela. Finalmente, se destinan créditos tanto para la administración de las escuelas como para el financiamiento de proyectos de desarrollo. El financiamiento de las escuelas y los proyectos de desarrollo asociados con ellas están asegurados por un amplio rango de instituciones, tanto gubernamentales como no gubernamentales. La ayuda internacional se canaliza a través de agencias gubernamentales así como por medio de organizaciones privadas. Como se considera que el país es pobre y dependiente, pero tiene un buen historial de derechos humanos, el Ecuador es un receptor favorecido de ayuda para promover el bienestar de su población rural. La razón principal de los programas de ayuda relacionada con el funcionamiento de las escuelas es que los niños necesitan una alimentación adecuada, higiene y atención médica para poder rendir bien en la escuela.

He indicado en la introducción la historia de la escolarización en la Región Amazónica, particularmente bajo la expansión de la industria petrolera. Las características de este desarrollo aparecen claramente en el caso de los programas educativos diseñados para los Huaorani, que se han llevado a cabo a través de los esfuerzos combinados -y a menudo opuestos- de un número de misiones, organizaciones indígenas, ONGs y agencias gubernamentales. Estas organizaciones, a pesar de sus diferencias políticas, comparten la misma convicción de que la educación es una prioridad para pueblos como los pueblos indios del Oriente[1].

Dados los requerimientos infraestructurales de la institución escolar y la naturaleza específica de las políticas nacionales de educación, el funcionamiento de las escuelas primarias afecta masivamente la vida social de las aldeas con escuela. Los efectos de la escolarización en la vida social huaorani han sido estudiados en los capítulos 5,6 y 7. En estos capítulos he sostenido que la escolarización de los niños no podía tener lugar sin transformar el ambiente físico de las aldeas y las ocupaciones de sus habitantes, en particular la organización temporal de las actividades diarias. También he discutido el hecho de que la escolarización introduce una nueva percepción del cuerpo y de la propia participación en el mundo. Luego examiné la nueva división social del trabajo y las nuevas categorías sociales creadas por la escolarización. Finalmente debatí en torno a las consecuencias de la escolarización para la sociedad huaorani en su relación con el mundo externo.

La consecuencia más directa de la escolarización es favorecer la sedentarización y la mayor densidad poblacional. Vimos que donde empezó el proceso de sedentarización mucho tiempo antes del establecimiento de las escuelas, su introducción acentuó aún más esta tendencia. Las escuelas dan la razón y los argumentos para adoptar una vida sedentaria. Cuando se les pregunta, los Huaorani afirman que las escuelas son la causa primera para la suspensión de su estilo de vida nómada. La correlación entre la escolarización y la mayor densidad poblacional es todavía más obvia. Una escuela no se abre para menos de veinticuatro alumnos, y no se nombra un segundo profesor hasta que haya cincuenta niños en edad escolar. Dada esta correlación entre el tamaño relativo de una escuela, el número de profesores, y el tamaño mínimo de una aldea con escuela, los profesores tienen un interés en ver que su "**caserío**" crezca lo suficiente para que se convierta en "parroquia". Una parroquia está encabezada por el teniente político y está

más integrada en la división política del país, lo cual significa mayor representatividad política, fuerza económica y poder simbólico para los profesores que a menudo participan en la política local.

Entonces, la escuela en su calidad de institución estatal promueve el continuo crecimiento de las aldeas y su creciente integración al estado nacional. Tan pronto como el Estado establece una escuela en una aldea, ésta aparece en el mapa del Ecuador. Para el Estado, las aldeas existen como unidades mínimas reconocidas sólo cuando tienen una escuela; para la población, las aldeas se convierten en verdaderas cuando se organizan en torno a una escuela. Las escuelas tienen historias que explican el origen de las aldeas y forjan fundadores míticos que garantizan su continuidad histórica.

Al ser reconocidos formalmente como ciudadanos ecuatorianos, especialmente en su calidad de padres, los Huaorani enfrentan obligaciones -como la de votar- y formalidades administrativas -como la adquisición de documentos de identidad. La escuela es una extensión política y administrativa de la sociedad nacional en todo el territorio nacional. En los capítulos 5 y 7 mostré algunas dimensiones simbólicas de esta incorporación y la asimetría política que implica la integración de las aldeas huaorani al Estado nacional.Vimos esta lógica de integración en el capítulo 5. Observamos cómo las escuelas crean una esfera pública, un centro social y simbólico que expresa la cultura nacional. La esfera pública es el producto de la reorganización del tiempo y el espacio; la vida de la aldea ahora se vive de acuerdo con el ritmo de la escuela. Para estar en la esfera pública se debe practicar y exhibir el conocimiento de las buenas maneras que se enseñan en la escuela, se debe ser "civilizado".

Otra consecuencia directa de la escolarización es la división social entre los que van a la escuela y los que no van. Las escuelas son para los niños; no se prevé la educación de los adultos. La separación de los niños en edad escolar del resto de la comunidad durante siete horas diarias, seis días a la semana, la mayor parte del año, tiene de

por sí consecuencias importantes. En primer lugar, crea nuevas categorías sociales, ajenas a la organización del *nanicabo*, es decir la de "hijos" y "padres". En el capítulo 6 vimos como la instrucción formal introduce una nueva concepción de la niñez según la cual los niños (los que trabajan mentalmente) se convierten en consumidores dependientes, y sus padres (la población adulta responsable de la producción de alimentos), en productores agrícolas. En consecuencia esta re-categorización social, relacionada con nuevas relaciones sociales de producción, introduce una nueva división del trabajo. La comunidad de la aldea se crea y se unifica a través del trabajo colectivo (mingas) y las actividades productivas. Esto contrasta con los conceptos de la autonomía individual en la producción y el reparto en el consumo colectivo.

Además, la organización social en las aldeas con escuela favorece una redefinición de los roles productivos de los hombres y las mujeres según líneas de género. Si todos los padres se ubican dentro de la categoría de "agricultores" en los registros escolares y deben intensificar su producción hortícola para satisfacer las crecientes demandas de alimento, las tareas hortícolas tienden a ser responsabilidad de las mujeres. La reorganización de la vida aldeana, el número creciente de niños pequeños, y la escasez de productos forestales y animales de caza son razón suficiente para que los profesores alienten a los varones adultos para que realicen prolongadas expediciones forestales y dejen las tareas domésticas y la horticultura al cuidado de las mujeres.

En el capítulo 6 he mostrado que una parte importante del tiempo de enseñanza se dedica a cambiar las concepciones autóctonas del trabajo, la producción y el género. Esta nueva división social del trabajo se presenta como racional y progresiva. Los profesores hablan de la agricultura como un estado de evolución superior a la caza y la recolección. Al defender la intensificación de la producción hortícola, muestran como la abundancia y el bienestar pueden crearse a través del trabajo. Se puede alimentar a un mayor número de personas con una variedad más amplia de alimentos. El argumento de los profesores

se efectiviza por el hecho de que la escolarización en realidad **deshabilita** a los niños en relación con su conocimiento del bosque. Al pasar la mayor parte del tiempo en la escuela o en la casa, desconocen por completo la flora y la fauna del bosque húmedo tropical, y las técnicas tradicionales de cacería y recolección.

Hasta ahora he resumido las transformaciones que siguen a la introducción de la educación formal en las aldeas, sin mencionar la transmisión de la lectura y la escritura que es el principal propósito de las escuelas. He procurado enfatizar que el contexto institucional de la educación formal tiene un efecto directo sobre la vida social sin considerar los cambios que la alfabetización misma puede estimular. De manera que la educación va más allá de la mera transmisión de la lectura y la escritura. Los profesores trabajan con los niños en base al supuesto de que sólo pueden educarse apropiadamente si sus hábitos alimenticios, higiénicos y sociales se reforman simultáneamente. Desde su punto de vista la escritura, la lectura y el cálculo no son simples procesos cognoscitivos sino operaciones que requieren transformaciones más amplias. No hay ningún "currículum subyacente" en las escuelas huaorani. El propósito de la educación es explícito: la adquisición de técnicas corporales, las maneras, y las costumbres físicas de los "ciudadanos educados".

Debajo de esta práctica educativa yace la convicción de que el alfabetismo no puede alcanzarse a menos que se provea el ambiente apropiado y se adquieran las actitudes correctas. El alfabetismo debe transformar el cuerpo antes de transformar la mente. Es la expresión de la "civilización", un estilo de vida inscrito en la manera de vestirse o de comer, y en diminutos detalles como un corte de cabello especial, dientes postizos de oro, o la manera de cruzar la pista aérea llevando un esfero o un cuaderno. La mayor importancia de llevar los signos externos del alfabetismo se muestra en el hecho de que no se puede pensar en el aprendizaje de la escritura, la lectura y el cálculo, sin pensar a la vez en un uniforme escolar, un librero, un desayuno escolar o una

pasta de dientes. Pensarlo sería una señal de fracaso o pobreza, es decir, una *falta de estilo*. Esta visión del éxito educativo y el aprendizaje está ligada a la adquisición de lo que es la "conducta civilizada", más que el alfabetismo. Dicho de diferente manera, el alfabetismo se adquiere a través del uso de objetos específicos, del consumo de comida especial y del dominio de ciertas técnicas corporales, así como a través del aprendizaje cognoscitivo. En este sentido, las escuelas primarias que operan en las aldeas huaorani son instituciones civilizatorias y al mismo tiempo pedagógicas.

En los capítulos 5 y 7 he examinado en detalle esta noción de "volverse civilizado" y he demostrado que las diferentes escuelas y profesores ofrecen discursos contradictorios sobre la educación precisamente porque no están de acuerdo con lo que significa "civilizado". Los profesores que están de lado de los protestantes fundamentalistas piensan que los Huaorani simplemente deberían olvidarse de su "pasado salvaje" y aprender a comportarse en sociedad, hablar y escribir español correctamente con el propósito de asegurar el progreso de sus comunidades. Los maestros que simpatizan con las ideas de las organizaciones indígenas piensan que los Huaorani deberían defender sus derechos culturales, exigir la educación bilingüe y aprender a leer y escribir en su lengua nativa. No deben olvidar su saber tradicional porque es tan valioso como el conocimiento occidental. Además deberían organizarse y unirse a la lucha de la federación indígena por integrarse a la sociedad nacional como ciudadanos diferentes pero con iguales derechos.

En el capítulo 7 exploré algunas consecuencias y significados de las maneras en que la escolarización (incluyendo las escuelas bilingües) institucionaliza y "folkloriza" las culturas indígenas. Sostuve que la educación formal abre un nuevo espacio para el discurso, en donde se forma la identidad étnica. Opuse la alfabetización en lengua vernácula, que inevitablemente fija las "tradiciones" inventadas, al canto, que permite la constitución flexible e idiosincrática de la identidad.

Concluí que en su concepción, forma e implementación actuales, la educación bilingüe no ofrece una alternativa educativa. También se basa en las premisas "civilizatorias", aunque con un discurso y una valoración de la identidad que difieren de la educación hispánica.

Para resumir, la implementación de una escuela implica estándares fijos correspondientes a un modelo de lo que debería ofrecer la institución educativa. Estos estándares definen a su vez la infraestructura que debe existir para una situación de aprendizaje ideal. Las consecuencias sociales del despliegue infraestructural son de tres tipos. La institución escolar implica una redefinición del espacio social, con la creación de una esfera pública; introduce una nueva división del trabajo basada en una redefinición de la producción y crea nuevas categorías sociales. Llamo a estas consecuencias el efecto estructurante de la escolarización porque favorecen un nuevo orden social -basado en la unidad de la aldea- y permiten su reproducción. Además, como en este caso particular la educación y la alfabetización han evolucionado históricamente juntas, las técnicas alfabetizadoras no se pueden separar del marco institucional donde se enseña. En consecuencia, para la gente de las aldeas con escuela, es la **institución** escolar la que da el significado a la alfabetización y entroniza el deseo de aprender a leer, escribir y contar.

Esta síntesis de las consecuencias de la escolarización en una sociedad de selva tropical sugiere nuevas perspectivas para la comprensión de la alfabetización, la educación occidental y su íntima asociación con la modernización. Para promover esta comprensión se deben examinar por separado varias nociones interrelacionadas: la influencia de la escritura en el pensamiento; los efectos cognitivos de la escolarización; y la relación causal entre el lenguaje escrito y los procesos de modernización. No estoy aquí directamente interesada en las dos primeras nociones, que ya han recibido la atención de un buen número de sicólogos y antropólogos,[3] sino en la última. Al principio de esta tesis hice alusión a la vieja y largamente debatida idea de que la

educación tiene el poder de cambiar la sociedad. Hoy en día la educación se considera a menudo como uno de los principales agentes de la estabilidad y la reproducción social en Occidente. Existen, claro está, desacuerdos entre los que favorecen un enfoque funcionalista durkheimiano, para quienes la educación es el fundamento de las sociedades modernas; y los sociólogos marxistas, que refutan la tesis del consenso de valores y aquella de que el igual acceso a la escolarización nacional reduce las diferencias de poder y las disparidades de riqueza. Desde su punto de vista las sociedades occidentales contemporáneas no son igualitarias y se hallan divididas socialmente. No obstante, para ellos también la educación occidental favorece la reproducción social de la sociedad, en este caso la división social del trabajo y las desigualdades culturales y sociales.

Sin embargo, la investigación sobre la escolarización occidental dentro de contextos no-occidentales a menudo ha concluido que la educación formal promueve el cambio y fomenta la modernización (Harbinson & Myers, 1964; Rogers & Shoemaker, 1971; Fagerlind & Saha, 1983: 36-44, 47-50; Carnoy, 1977: 428-431). Al juntar estas dos conclusiones uno llega a pensar que la educación formal estimula el progreso y el desarrollo hasta alcanzar el completo desarrollo de una sociedad occidentalizada; posteriormente actúa como un mecanismo de equilibrio. En otras palabras, la tesis de la reproducción cultural parece sostener que la educación occidental produce y reproduce exclusivamente la cultura -y civilización- occidental. Además, dicha tesis sostiene que la escolarización formal y la alfabetización tienen el poder de transformar las sociedades tradicionales modificándolas cognitivamente y cambiando las mentalidades. Tal es el principio general de acuerdo al cual se han implementado las campañas de alfabetización en los países del Tercer Mundo, incluyendo el Ecuador (Arnove & Graff (eds), 1987; Street, 1984; Coombs, 1985).

Tal como esta tesis ha intentado demostrar, la manera en que las escuelas promueven el desarrollo y el progreso es muy diferente de lo

que acabé de describir. El caso en estudio no contradice la afirmación de que las escuelas son poderosos vectores de integración social y modernización. La escolarización transforma la sociedad huaorani cambiando las prácticas diarias tanto de los padres como de los hijos. Es a través de las rutinas diarias adquiridas en la escuela, y no por medio de la adquisición de creencias, que los Huaorani están cambiando su conciencia de sí mismos y del mundo. Los jóvenes que se sienten "civilizados" basan su confianza en los años de práctica adquirida en la escuela. Estos hábitos y modales continúan formando las acciones sociales, incluso fuera del ambiente escolar, mientras arrojen resultados positivos en sus interacciones sociales con los demás. La escolarización, en otras palabras, introduce los medios para el cambio de adultos y niños, y lo hace sobre todo a través de la práctica repetitiva de rutinas diarias más que a través de la modificación del conocimiento o las creencias. Estas prácticas son interrelacionadas.

Este estudio, por consiguiente, apoya la idea de que el cambio social y cultural necesita ser institucionalizado y llevado a cabo por medio de la práctica de los actores sociales con una frecuencia diaria. En este sentido, aun cuando es del dominio económico el que se ve afectado por el cambio, aun cuando las relaciones sociales de producción se transforman, este proceso ocurre a través del poder político de las instituciones. Desde esta perspectiva, la transformación sistémica parece ser el resultado de la rutinización progresiva de las prácticas diarias, en especial las que tienen que ver con los hábitos corporales, tanto a nivel individual como de grupo. Hay muchas ventajas en considerar las escuelas como instituciones y en centrarse en las prácticas cambiantes. Además, el dar una prioridad analítica a las prácticas no implica rechazar la importancia de las creencias. Por el contrario, al hacerlo estamos abogando por el análisis simultáneo de las creencias, las ideas conscientes y las prácticas. Mi punto aquí es que este tipo de análisis debería abarcar las instituciones, puesto que ellas forman a los individuos y a los grupos, permitiendo así una mejor comprensión del eslabón entre las creencias, las ideas conscientes y las prácticas.

Además, el estudio de las maneras en que la sociedad premoderna se transforma demuestra que los cambios sociales y culturales no son tanto el producto de la alfabetización sino del estilo de vida "civilizado"[4], del cual la alfabetización es sólo una parte. En reiteradas ocasiones he dicho que en el caso que nos ocupa no es la alfabetización solamente -en cuanto innovación cognitiva- sino la institución de la escuela lo que ha modificado las percepciones locales con respecto al tiempo y al espacio. Estos cambios observados en las aldeas con escuela que he listado anteriormente resultan de los efectos de la institución. Las historias sobre el origen de la aldea y los fundadores míticos, por ejemplo, no son los productos principales de la tecnología de la lectura, la escritura y el cálculo, sino de las relaciones sociales establecidas por la institucionalización de la escuela.

Por el contrario, la manera en que algunos huaorani usan la alfabetización para escribir cartas a otros huaorani socialmente alejados o a compañías petroleras, en ambos casos solicitando mercancías, parece indicar que usan los nuevos medios de comunicación para tratar con los **forasteros** y para formular reclamos que no caen dentro de sus modelos de reparto y visita. Su uso autónomo del alfabetismo se emplea, en consecuencia, en situaciones que -se supone- habrían sido solucionadas en los tiempos anteriores al contacto a través de las lanzas y las incursiones. Además, el análisis de la elaboración de cartas demuestra que ellas no reemplazan la comunicación oral. Por el contrario, lo oral y lo escrito se usan juntos, y ambos cambian con la nueva forma de comunicación con los "otros" y los "forasteros" . En efecto, el uso tradiconalista de la escritura parece sugerir que la modernización en este contexto opera sin el apoyo de su medio (el texto impreso) de manera que la conciencia cotidiana todavía se forma exclusivamente a través de las experiencias vividas.

Además, la escolarización, campeona de las costumbres "civilizadas", simultáneamente transforma a los Huaorani en seres civilizados y ciudadanos asimilados, ofreciéndoles la posibilidad de una identidad

mediante la domesticación de su salvajismo. Cuando están desnudos blandiendo sus lanzas en la "vía auca" y detienen a los vehículos para cobrar el peaje, y luego compran cosas que les hacen civilizados; o cuando ejecutan un "canto de guerra tradicional" en el transcurso de una reunión con funcionarios del gobierno y ejecutivos de empresas petroleras que los filman ansiosamente, se ven obligados a actuar como "salvajes" (exóticamente) para obtener los medios materiales para ser "civilizados".

La mayoría de los ecuatorianos quieren que los Huaorani reciban educación, que sean "civilizados" y se integren a la nación. Sin embargo, muchos de ellos, al igual que los turistas, los ecologistas, y otros, añoran la época en que los Huaorani eran realmente diferentes, verdaderamente salvajes y no-contactados. Su nostalgia se mitiga cuando recuerdan que todavía existe un grupo de Huaorani con el cual no se ha establecido contacto aún. Las numerosas reacciones hacia los Tagaeri, de los cuales están muy al tanto sus vecinos, ilustran bien la naturaleza contradictoria de la modernidad, la fascinación por el salvajismo y el anhelo de la diversidad, pese a su deseo de uniformidad y contacto. Mientras los Huaorani del Cononaco y el Yasuní simplemente dicen que los Tagaeri son "enemigos" (otros), la mayoría que vive en las aldeas con escuela -incluyendo a los que declaran que algunos Tagaeri son parientes cercanos- afirma que todavía no son **civilizados**. Con esto quieren decir que "todavía no han comido arroz", que "son coléricos" o que "están asustados". Estos no son más que algunos ejemplos de la manera en que esta población selvática experimenta el ser moderno y "civilizado" simultáneamente.

Si el concepto de civilización y la condición moderna son aspectos claves en la aceptación de las escuelas en las aldeas por parte de los Huaorani, ahora es importante volver a sus ideas sobre los efectos de la escolarización y lo que significa ser "civilizado". Al comparar estas ideas con la realidad social y cultural de aquellos que no están bajo la influencia de la educación formal, podemos entender las percepciones



Primer congreso huaorani: Dayuma y Moi Vicente Enomenga



Logo de una compañía de transporte en el Coca

de los que viven en las aldeas con escuela, su deseo por la vida moderna y el grado en el cual la escolarización está transformando esta sociedad.

Los principales aspectos de las concepciones huaorani con respecto al significado del término "civilizado" fueron presentados en los capítulos 5 y 6. Consisten en aceptar el contacto con el exterior, en ser "pacificados" y convertidos en individuos "como los cohuori". Esta relación con la escolarización, también incluye aspectos tales como la monogamia, la vestimenta, la nueva dieta, la modestia y los buenos modales. Algunos también incluyen el uso de la canoa, la pesca en los ríos más importantes, el "trabajo para la comunidad", y la existencia de líderes varones letrados. Los Huaorani de las aldeas con escuela a menudo se refieren al pasado en términos negativos (-era retrasado, brutal, la gente era pobre y se moría de hambre-) y lo comparan desfavorablemente con el presente (-que es pacífico, ordenado y próspero). Sin embargo, en la práctica la gente no considera las actividades y el estilo de vida tradicionales y modernos como incompatibles, sino complementarios. La "civilización" y las costumbres modernas son para la esfera pública y los días que se ocupan en las actividades escolares. Las costumbres culturales locales están relegadas a las vacaciones y la esfera íntima. De este modo están desplazadas a un tiempo y un espacio diferentes. En consecuencia, las poblaciones aldeanas desarrollan dos prácticas y dos maneras de estar en el mundo. Sería equívoco explicar esta doble identidad en términos de "resistencia cultural". La institución de la escuela, a través de la constitución de la esfera pública, redefine todo el sistema cultural y el conjunto completo de relaciones sociales. Los límites entre el "dentro" y el "fuera" se trazan nuevamente y la esfera pública "civilizada" viene a representar el lugar donde se encuentran los "otros" y se establecen relaciones con ellos sin repercusiones para las relaciones tradicionales de reparto y la intimidad entre los residentes del *nanicabo*.

Las ideas huaorani sobre la escolarización no implican que el saber escolar es un progreso frente a la dependencia, el retraso y la impo-

tencia. Los Huaorani no dicen que quieren escuelas porque se sienten pobres sin ellas. Más bien se ve la escolarización como algo inevitable y necesario dadas las nuevas condiciones de vida. Como han renunciado a la autarquía, quieren que sus hijos aprendan a interactuar con el exterior.

Los que viven en las aldeas con escuela insisten que los intereses escolares son de todos y que la escuela garantiza un acceso igual a los bienes. La preferencia local por experiencias uniformes está satisfecha con lo que ofrece la escuela. Todos los niños en edad escolar van a la escuela, reciben el mismo tratamiento y adquieren experiencias similares -con ciertas diferencias de género que no dejan de recordar la separación sexual que se da en las fiestas. De manera parecida todos los padres son responsables por igual de las mingas y participan en las asambleas de la asociación de padres de familia. Por lo tanto, las escuelas primarias crean las comunidades aldeanas como comunidades de co-residencia por medio del trabajo y la propiedad común.

Cuando se distribuyen bienes o alimentos foráneos, cada pareja recibe la misma cantidad. El interés sistemático en la paridad se despliega efectivamente frente a la fricción entre los *huarani* y los *huaomoni* y favorece un incremento armónico en la escala poblacional y la intensificación social. El efecto nivelador de la escolarización se ejemplifica de mejor manera en las aldeas donde se dan serios conflictos entre los fundadores y los maestros. El resto de los aldeanos suele estar de acuerdo en que los profesores son más democráticos y justos que los "jefes" porque tienen una propensión menor a canalizar los bienes de acuerdo con sus propios intereses. Además las escuelas no sólo aseguran una distribución más justa sino que también ofrecen un abastecimiento regular de bienes, creando de esta manera abundancia.

Ha sido mi propuesta a lo largo de esta tesis que la importancia central del consumo, basada en el concepto de abundancia natural, constituye el núcleo de la vida social huaorani y continúa determinando las relaciones sociales en las aldeas sedentarizadas. Los *nanicaboiri*, que ahora viven en casas separadas, también se mantienen como unidades de reparto de alimentos. Además he propuesto que el desarrollo de relaciones económicas con los forasteros también se basa en el consumo alimenticio. Los Huaorani, que tradicionalmente han negado el intercambio y la reciprocidad con los *cohuori*, transforman los nuevos recursos de riqueza hechos por el hombre en abundancia natural, a la vez que amplían la relación de don unilateral a nuevas categorías sociales. Esta es la estrategia[5] que han estado usando con las compañías petroleras, y que han intentado aplicar, con menos éxito, a las escuelas, la otra fuente principal de bienes y alimentos del exterior.

He definido la abundancia natural como la **producción** alimenticia (y, por extensión, la adquisición de otros materiales y bienes) no producida por un **esfuerzo** laboral intensificado aunque suficiente para ser compartido por los que viven juntos. La "naturalización" de las compañías petroleras, esto es, la apropiación de nuevos recursos como si pertenecieran al bosque, concuerda con los rasgos específicos de los campos de exploración, pero no de las escuelas. Hemos visto que, para funcionar, las escuelas exigen que los padres se conviertan en productores de alimentos. Al sostener que la abundancia natural sigue siendo el criterio que reglamenta las relaciones sociales, expliqué que el ILV, las compañías petroleras y las escuelas han sido recibidas por los Huaorani según sus relaciones sociales de reparto como fuerzas inevitables pertenecientes al medio ambiente.

El factor más importante de cambio al que se han adaptado los Huaorani en los pasados veinte años es el dramático cambio demográfico. Al explotar nuevos recursos alimenticios, se han ajustado al crecimiento demográfico y la creciente densidad de población sin alterar sus relaciones de producción y consumo. Aceptan compartir con otros mientras esto no cree ni obligaciones ni requiera el manejo de recursos escasos. Cuando más gente comparte, debe haber más alimento pero sin mayor esfuerzo y trabajo (esfuerzo/trabajo es sinónimo de horticultura). Es este ideal de "abundancia", que explica sus constantes de-

mandas de ayuda alimenticia a las compañías petroleras, convertidas en parte de su medio forestal. Se rehusan a producir más: creen en la abundancia natural y sus relaciones sociales se basan en primer lugar en el reparto y el consumo de alimentos. Su orden social ideal es consumir sin producir. Han aceptado el contacto y la paz con la condición de recibir constantemente de los que se declaran más poderosos y que ahora dominan la selva. Como recolectores, prefieren depender de cualquier tipo de alimento que puedan obtener sin tener que producirlo, esto es, sin tener que trabajarlo.

Si el principio de abundancia natural es esencial para una comprensión correcta de las maneras en que los Huaorani han reaccionado al desarrollo económico de la Región Amazónica Ecuatoriana, también es un elemento clave en la aclaración de los principios generales de esta sociedad.

Un primer principio tiene que ver con la importancia simbólica de los árboles. En efecto, su concepción del bosque como un medio naturalmente pródigo está íntimamente relacionada con la comprensión de la ecología del bosque tropical, en especial con los rasgos únicos de los grandes árboles amazónicos, que pese a sus raíces poco profundas en suelos pobres e infértiles, sostienen una enorme biomasa. Cada árbol grande es un sistema simbiótico que comprende decenas de especies diferentes de plantas y animales.

Un segundo principio, el de la confusión de los procesos productivos, proviene de la baja diferenciación de las actividades de obtención de alimento. Sin embargo, mientras que tradicionalmente la cacería y la recolección -ambas actividades que se desarrollan en los árboles, especialmente en las copas, y no en el suelo forestal- no eran actividades diferenciadas, sí contrastaban con las actividades hortícolas, ligadas a la fiesta. Así he caracterizado a los Huaorani como cazadores-recolectores nómadas que practican la horticultura de forma incipiente. He mostrado que a veces, cuando la producción hortícola domina, siguen tiempos en que pasa a cumplir un papel secundario. El desarrollo de la horticultura refleja la expansión social. Hemos visto en el capítulo 4, por ejemplo, que tradicionalmente los huertos están asociados con tiempos de paz y crecimiento demográfico, y que a pesar de tener su valor, son secundarios frente a la caza y la recolección para la subsistencia diaria.

Un tercer principio es la tendencia a producir solos y consumir colectivamente. La vida social está organizada en torno al reparto colectivo de alimentos producidos individualmente. En este sentido es en el consumo, no en la producción, que se crean y mantienen las relaciones sociales más importantes: compartir entre miembros del *nanicabo*; reciprocidad entre esposos; dar a los que visitan; y finalmente "quemar" la energía colectivamente en los bailes y cantos ceremoniales.

Se pueden reunir varios puntos partiendo de que la organización social está modelada a partir del consumo de alimentos como un conjunto de prácticas sociales y culturales. Uno es que las transacciones alimenticias, y no la producción de alimentos, revelan las relaciones sociales determinantes. Otro punto adicional es que las diferentes prácticas participativas corresponden a diferentes arreglos sociales en los cuales los criterios de residencia son más críticos que los criterios de consanguinidad. El reparto y el consumo marcan al *nanicabo*, la unidad residencial, como la unidad fundamental de la sociedad huaorani. Este caso podría ser generalizado fructíferamente para otras sociedades en las cuales las actividades productivas consisten principalmente en acciones de apropiación articuladas en torno a obtención de alimentos para la subsistencia diaria y en las cuales el peso social del consumo es determinante.

Además, en la perspectiva nativa, el consumo crea relaciones en vez de identidades, o más precisamente, son las relaciones de consumo y **no el consumo mismo** las que crean identidades. En otras palabras, el reparto de los alimentos (los actos múltiples del consumo co-residencial) crea y mantiene las relaciones sociales, haciendo que la gente comparta la misma substancia, **sin importar el tipo de alimento**. En

este sentido el don de alimentos, la práctica diaria entre los co-residentes del *nanicabo*, no es un acto de nutrición ni tampoco se basa en la **metáfora maternal**, porque el que recibe es considerado capaz de mantenerse por sí solo.

El hecho de que la identidad sea de naturaleza intrínsecamente relacional es esencial para la comprensión de la autonomía personal y las tensiones creadas por la dependencia, es decir, por el desequilibrio entre la producción individual y el consumo colectivo. En todos estos actos los individuos participan concretamente en relaciones con otros individuos, pero no se presenta ninguna relación diádica que predomine, de manera que la colectividad, el *nanicabo*, se produce a partir de estas relaciones recíprocas. El reparto no crea dependencia entre los individuos o entre éstos y la colectividad. El compartir es una relación social entre iguales. Pero eso no significa que el compartir esté siempre exento de tensiones y contradicciones, en especial entre el esposo y la esposa quienes, como reproductores biológicos, participan en intercambios estrictamente recíprocos.

Las tensiones se deben al hecho de que el ideal de autonomía personal y autosuficiencia del *nanicabo* o el aislamiento perfecto de cada nexo endógamo no son factibles de modo permanente. Los mismos ciclos de dependencia e independencia se pueden observar a varios niveles, al nivel individual y a diferentes niveles de integración social. Dentro del *nanicabo* los niños son dependientes de los demás hasta que tienen siete u ocho años; los cónyuges son mutuamente dependientes, y los ancianos se vuelven críticamente dependientes de la gente joven. Las parejas casadas son responsables de sus hijos al participar en relaciones estrictamente recíprocas; por otra parte, la gente mayor tiene que morir antes de tener bisnietos. Dentro del nexo endógamo los *nanicaboiri* mantienen el "abastecimiento necesario" de hijas e hijos que se casarán y deberán estar de acuerdo en ser los seguidores -dependientes- de cierto *ahuene* que, al organizar fiestas, mantiene la paz y la unidad.

Al discutir las tensiones sociales ya hemos mencionado otro principio de la sociedad huaorani, el de la reproducción y la continuidad de los *nanicaboiri* a través del matrimonio. En los capítulos 2 y 3 he explorado las ambiguedades de la endogamia, así como el lazo entre la guerra y el matrimonio. La guerra incipiente se vincula con el aislacionismo y la negación del intercambio. La violencia traza fronteras entre el mundo huaorani y el exterior (poblado por *cohuori*) y entre los "otros" (*huarani*). El capítulo 3 también ilustró, entre otras cosas, las tensiones resultantes de la regla de uxorilocalidad, según la cual los hombres casados siempre están en la disyuntiva de vivir con sus suegros ancianos o con sus propios padres.

Según lo mostré, esto explica en parte por qué la conyugalidad expresa la tensión entre la co-residencia del *nanicabo* (el participar de la misma substancia a través de la convivencia) y el parentesco (la consanguinidad). Esta contradicción se puede expresar además en la frase "el matrimonio divide a los hermanos pero une a los hermanos y las hermanas" y sus tres consecuencias se resumen así. En primer lugar, las mujeres representan el núcleo estable de los *nanicaboiri*; en segundo lugar, los grupos *huarani* a menudo están correlacionados con fisiones agnáticas; y en tercer lugar, los nexos endógamos (que son a la vez las unidades regionales y los grupos de festejo) nacen de la unión política de parejas de hermanos y hermanas. Los hermanos y las hermanas que crecen en la misma casa se consideran "idénticos", y sin embargo son diferentes porque las mujeres se quedan mientras los hombres se van. En consecuencia la asimetría real entre hombres y mujeres es que los hombres tienen que casarse fuera y lo harán con varias hermanas. Por el contrario, varios hermanos no pueden casarse con la misma mujer. En consecuencia, los hermanos nunca pueden ser verdaderos aliados o permanecer juntos en el mismo nexo endógamo por mucho tiempo. En el capítulo 3 sostuve que esta era la diferencia fundamental entre el lazo hermano-hermana y el lazo esposo-esposa.

Al presentar el sistema de parentesco y su terminología dravidiana en el capítulo 3, he examinado en detalle como se forman los matri-

monios que consisten en el lazo privilegiado entre parejas de hermanos y hermanas que desposan a sus hijos en la segunda generación. De la regla de matrimonio preferida se sigue que la hermandad se transforma a partir de la afinidad y termina en ella, y que la afinidad se concreta en el matrimonio. Esta tensión entre la conyugalidad y la hermandad cruzada expresa, a su vez, el conflicto entre la dependencia y la independencia por el cual la naturaleza igualitaria de dicha relación de hermandad basada en dar y compartir debe abrir paso a otro tipo de igualdad, la reciprocidad equilibrada entre los maridos y las mujeres. Sin embargo, puesto que el matrimonio no es la unión entre dos individuos del sexo opuesto, sino el lazo entre los grupos de "cónyuges", la reciprocidad nunca se generaliza y el reparto sigue siendo el patrón social dominante dentro del *nanicabo*. Como resultado, se eclipsan las tensiones creadas por las diferencias.

Otro principio del sistema social es el cuñado (*menqui*). En un sistema de autarquía, los dos sentidos de *menqui* (cuñado y primo) no están diferenciados, incluso en el caso de matrimonios con *huarani*, porque sólo se pueden contraer después de que los lazos de parentesco se han restablecido. Pero en la situación actual el término se refiere claramente a un lazo de afinidad, y lo usan como tal los hombres para conectarse con la sociedad ecuatoriana. Así lo hacen, por ejemplo, los que trabajan en campos petroleros y se conocen como "menquis". Aquí nuevamente vemos el lazo entre el matrimonio (potencial), la fiesta y la abundancia. En cierto sentido el ambiente de los campos petroleros exploratorios recuerda las situaciones de fiesta con grupos *huarani*, excepto por la ausencia de mujeres. Con el fin de la autarquía, las nociones de "dentro" y "fueral (y de endogamia y exogamia) están siendo redefinidas por medio de la participación de hombres en situaciones que involucran a individuos que no son de su etnia. Sin embargo, estos encuentros todavía están modelados por las relaciones de consumo, y no por las relaciones de producción; los hombres no dicen que trabajan para las compañías petroleras sino que viven y comen en los campos. Pero con la desaparición gradual de los nexos endógamos, la conversión de los grupos *huaomoni* en *guirinani*, y la multiplicación de las aldeas, el sistema social se ha vuelto ambiguo para los actores locales y lo mismo ha ocurrido con su identidad cultural. Los hombres huaorani se casan con mujeres quichuas más a menudo, y la identidad de su progenitura es incierta.

La sociedad huaorani es por tradición un sistema autárquico. La autarquía, o rechazo al comercio, el intercambio y la alianza con individuos no-huaorani, estaban vinculados con una serie de prácticas y valores culturales, de los cuales la caza y la recolección nómadas eran los aspectos principales. Estos dos aspectos y otros principios generales de la sociedad huaorani todavía operan hoy en día pese a que nacieron en condiciones completamente diferentes de las que prevalecen en la situación de pos-contacto, que altera de esta manera su importancia social contemporánea.

Al tomar la perspectiva más amplia de la historia regional y la economía política del Oriente, he presentado la voluntad política huaorani de aislamiento y adaptación a la selva delimitada por los ríos Napo y Curaray en base a su adopción consciente de una identidad cultural definida en relación con la que adoptan otros grupos indígenas que aceptan el contacto. En este sistema regional e histórico, un cierto número de poblaciones (localizadas a menudo a lo largo de los ríos principales) han sido pacificadas en el transcurso de los siglos, estableciéndose con ellas contacto y consiguiendo que aceptaran la "civilización", en tanto que otras han continuado rehusándose a todo contacto, alianza e intercambio, por lo cual han sido caracterizadas como guerreras, salvajes y retrasadas.

La renuncia a la autarquía -el hecho de rehusarse al contacto- de parte de la vasta mayoría también es una aceptación activa del contacto. Esto entraña una redefinición de las fronteras entre el interior y el exterior. Tal redefinición es eminentemente cultural. Así lo demuestra claramente el hecho de que un número cada vez mayor de huaorani busque el establecimiento de escuelas en sus aldeas; para ellos las es-

cuelas son instituciones civilizatorias **par excellence**. Cuando vivían en la autarquía, eran "Aucas" (salvajes) para la sociedad nacional; ahora están escolarizados, tienen buenos modales y aprenden castellano, su identidad cultural se está volviendo incierta. Su problema actual es afirmar una identidad de "Huaorani civilizados" en un mundo social no-autárquico.

En esta tesis me he ocupado de los efectos de la escolarización en una pequeña población amazónica. En mi estudio he visto la sociedad Huaorani como una sociedad en transición[6]. Mi propuesta ha sido que la acción institucional de la escolarización formal, al crear, preservar o reproducir el cambio social, cumple un papel decisivo en la transformación sistemática de una sociedad.

Con este enfoque he podido mostrar que una institución como la escuela puede crear verdaderas discontinuidades en el sistema de parentesco. Por ejemplo, al transformar a los adultos en padres y a los niños autónomos en pupilos dependientes, las escuelas crean una situación en la cual la dependencia de la niñez aumenta en gran medida y la relación de reciprocidad entre los esposos y las esposas en la educación de sus hijos pequeños se generaliza como un principo que funciona para toda la comunidad de la aldea. La consecuencia de esto es que el matrimonio es menos determinante a nivel político. La educación de los niños, (no las alianzas de los *nanicaboiri* a través del matrimonio) une a los aldeanos. Por ello los adolescentes escolarizados suelen casarse raptando a la novia, esto es, sin el consentimiento de abuelos y padres. Esto tiene que ver con el hecho de que los niños, al asistir diariamente a la escuela y comer juntos todos los días, se vuelven "de la misma substancia", y entonces no pueden casarse entre ellos. En consecuencia, las aldeas con escuela se reproducen como un nuevo modo de organización social, y la vieja estructura social basada en la alianza de los *nanicaboiri dentro* de los nexos endógamos se está desvaneciendo.

Estas discontinuidades crean contradicciones aun cuando la gente haya elegido deliberadamente la institución y aceptado las ideas que transmite. Este es el caso de los Huaorani, que han buscado las escuelas como una fuente de abundancia -como sucede con las compañías petroleras- y para redefinir su identidad como pueblo no-autárquico y no-salvaje. Al nivel de los individuos las escuelas deshabilitan parcialmente a los niños, que ahora no pasan mucho tiempo aprendiendo en la selva. Al reformar sus costumbres y posturas corporales, también crean nuevas disposiciones que se ensayan diariamente en la esfera pública. Sin embargo, los Huaorani no dejan de ser ellos mismos, y su cultura todavía se reproduce en casa y en la selva durante las vacaciones escolares. Hasta cierto punto los Huaorani que viven en las aldeas con escuela han perdido la capacidad de definir sus propias costumbres, es decir, de reproducir sus propias formas de producción. Sin embargo, su identidad se mantiene en la esfera íntima, es decir de forma marginal y escondida. No obstante, las escuelas no ejercen una hegemonía completa. Todavía los Huaorani pueden dejar las aldeas; todavía pueden relacionarse mutuamente a través del canto y el chiste en su propia lengua.

Hoy en día, el que una parte de la población viva lejos de las influencias modernizantes de la escuela, y mantenga un estilo de vida nómada, en gran medida basado en la caza y la recolección, es de gran importancia para los que siguen viviendo en aldeas con escuela. Ellos todavía son bastante sensibles a ciertos aspectos de la cultura tradicional que han dejado de practicar -especialmente el canto y las viejas formas de festejo. Y cuando los jóvenes educados planean una incursión, la gente se sorprende y se asombra del poder de las viejas costumbres.

Muchos han internalizado el discurso evolucionista dominante y dicen: "ahora somos civilizados". Sin embargo, estos comentarios siempre son relativos. La gente habla así en relación con "los otros". En otras palabras, espacializan el esquema evolucionista (los del Cononaco son menos evolucionados que los del Tihueno, etc.) y usan el criterio de civilización para recrear diferencias espaciales entre los grupos

huarani. Más todavía, algunos jóvenes huaorani también internalizan la fascinación que crean -al ser simplemente indios del bosque húmedo tropical- para aquellos que están desilusionados del mundo industrializado. En este sentido viven al mismo tiempo como "civilizados" y "salvajes". El que reciban una educación formal es algo esencial en esta dinámica.

Si bien estos aspectos de acomodación y resistencia son importantes en la definición de su identidad cultural, son menos que el concepto de abundancia natural y conservación de las relaciones de participación en el consumo. Durante los últimos treinta años, los Huaorani han aceptado una serie de alteraciones en su ambiente natural y sus actividades productivas, y sin embargo no han transformado significativamente sus relaciones sociales. Tal vez no han mantenido su relación distintiva con la selva y los árboles, pero sí han preservado las relaciones distintivas entre ellos. Así lo han hecho explotando nuevas fuentes de riqueza y abundancia. Para consumir y compartir abundantes artículos y alimentos que no han producido ellos mismos, los aldeanos han entrado en un ciclo mayor de consumo sobre el cual no tienen control. Pueden ejercer un cierto control sobre la distribución –y asegurar una abundancia relativa de bienes foráneos– pero también reproducen las formas materiales y simbólicas del sistema que ha creado estos alimentos y bienes.

Notas

1 Podría ser útil recordar en este punto que numerosos colonos, legales e ilegales, y los recién llegados a la región, no gozan de apoyo institucional alguno y deben abrir escuelas privadas para sus hijos. Ellos mismos pagan a los profesores -que no están reconocidos por el Ministerio de Educación. Una de las victorias conseguidas por las organizaciones indígenas ha sido obtener del gobierno la apertura de escuelas públicas para las poblaciones indígenas del Oriente.

2 Dada la actual estructura demográfica de la población (véase tabla 1), esto significa una aldea de por lo menos 90 a 100 personas, es decir, el tamaño de un nexo endógamo tradicional.

3 Para un resumen de los argumentos teóricos que apoyan la tesis de que la escritura afecta a los procesos del pensamiento, véase la excelente introducción "Writing and Thought" a la obra de Scribner y Cole titulada *The Psychology of Literacy* (1981. Cambridge, Mass: Harvard University Press, p. 3-15).

En antropología, Goody, siguiendo el trabajo pionero de los sicólogos Vygotski y posteriormente Luria, cree que el alfabetismo afecta las formas en que piensan los miembros de una sociedad, y que es un requisito para el desarrollo de la historia, las matemáticas, la astronomía y la democracia (Goody, 1986, 1987). La tesis del efecto cognoscitivo del alfabetismo y sus consecuencias económicas y sociales ha sido desafiada por un grupo de antropólogos que enfatizan los usos ideológicos y sociales de la alfabetización en las sociedades tradicionales y contemporáneas (Bloch, 1989; Parry, 1985; Graff, 1979; Kintgen, 1988; Street, 1984, 1987). En "Literacy and Enlightment" (*Literacy and Society*, Bloch, 1989), por ejemplo, se demuestra convincentemente que la concepción japonesa de la escritura, que contrasta con el pensamiento filosófico del Siglo de las Luces sobre la naturaleza del lenguaje, y la tradición oral de los Merina, contradice la teoría de Goody y Watts. Bloch, al igual que un número cada vez mayor de investigadores, indica que el problema está en entender por qué y cómo se usa la lengua, y cómo se la aprende.

4 La educación recibida -y anhelada- por los Huaorani es una educación en los hábitos modernos y los modales civilizados. Esta educación representa una socialización en una nueva cultura, o en las palabras de Bourdieu, el aprendizaje de sus "pautas maestras". Esta socialización no suele enseñarse en las escuelas -al menos no explícitamente. Se la adquiere en el ambiente familiar, y cuando se manifiesta en la escuela, es como el "curriculum subyacente" (Bourdieu, 1974:

34). Bourdieu y otros sociólogos han dicho que una característica de la vida moderna y la educación en particular es que el estilo domina el contenido. En este caso el contenido del aprendizaje consiste realmente en la adquisición de un cierto estilo. Esto explica por qué el proceso de aprendizaje ocurre en el cuerpo y a través del lenguaje -si no más. Esto corresponde también con los hallazgos de Bourdieu en relación con el cuerpo como "la memoria de los principios fundamentales de arbitrariedad cultural" (Bourdieu, 1979: 1979, 183-215).

5 Uso la palabra estrategia en el sentido en que la usa Bourdieu, es decir, no con un sentido consciente, interesado y transaccionalista, sino como una acción social modelada y guiada por disposiciones (hábitus) según se define especialmente en P. Bourdieu y M. de St Martin "Aggrégation et Ségrégation: le Champ des Grandes Ecoles et le Champ du Pouvoir" 1987. *Actes* 69 (sept.): 29-31.

6 En su artículo "L'Analyse des Processus de Transition", Godelier (1987) afirma que el análisis de los períodos de transición ofrece valiosas respuestas para la comprensión de los procesos históricos y las leyes que rigen las transformaciones.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, A.& al.
1986 *Ecuador: Petróleo y Crisis Económica.* Quito: ILDIS.

ALBERT, B.
1989 "Yanomami Violence: Inclusive Fitness or Ethnographic Representations?", *Current Anthropology* (35) 5: pp. 637-40.

1990 "On Yanomami Warfare: Rejoinder", *Current Anthropology* (36) 1: pp. 558-562.

ALTHUSSER, L.
1971 "Ideology and Ideological State Apparatuses", en *Lenin and Philosophy and Other Essays.* London: New Left Books.

ANDERSON, C. A. & M. J. Bowman
1965 *Education and Economic Development.* London: Frank Cass.

APPADURAI, A.
1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity,* (ed) Featherstone. London: Sage (p. 295-310).

APPADURAI, A. (ed)
1986 *The Social Life of Things.* Cambridge: CUP.

APPLE, M. (ed.)
1982 *Cultural and Economic Reproduction in Education: Essays on Class, Ideology and the State.* London: RKP.

ARCAND, B.
1973 *A Contribution to the Ethnography of the Cuiva.* Unpublished PhD Thesis. Cambridge University.

1979 "The Cuiva Band", en *Challenging Anthropology,* (eds) D.Turner & G. Smith. Toronto: McGraw-Hill Ryerson (Ch.10).

ARHEM, K.
1987 "Wives for Sisters: the Management of Marriage Exchange in North-West Amazonia", en *Natives and Neighbours in South-America,* (eds) H.Skar & F.Salomon. Gottenburgh, Sweden: Gottenburgh Museum Publications.

ARNOVE, R. F. & H. Graff
1987 *National Literacy Campaigns. Historical and Comparative Pespectives.* New-York: Plenum.

BAHRO, R.
1980 *The Alternative in Eastern Europe.* London: N.L.B.

BALSLEV, H. & A.Barford
1987 "Ecuadorean Palms, an Overview", *OperaBotanica* (92) pp. 17-35.

BARON, R.
1978 (1930) *The Half-Way Sun. Life among the Headhunters of the Philipinnes.* New York: Brewer & Warren.

BATAILLE, G.
1967 *La PartMaudite.* Paris: Eds. de Minuit.

BAUDELOT, C. & R. Establet
1973 *L'Ecole Capitaliste en France.* Paris: Maspero.

BAUDRILLARD, M.
1970 *La Société de Consommation.* Paris: Gallimard.

BAUMANN, P.
1975 *Menschen im Regenwald.* Düsseldorf: Droste Verlag.

BENNET ROSS, J.
1984 "Effects of Contact on Revenge Hostilities among the Achuara Jivaro", en *Warfare, Culture & Environment,* (ed) R.Ferguson. Orlando: Academic Press.

BERGMAN, R.
1980 *Amazon Economics. The Simplicity of Shipibo Indian Wealth.* Syracuse: Univ. Press.

BIRD-David, N.
1990 "The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherers-hunters", *CurrentAnthropology* (31) pp. 189-96.

BLEDSOE, J.
1972 "Saint", *Esquire.* pp. 127-54.

BLOCH, M.
1977 "The Past and the Present in the Present", *Man* (12) pp. 278-302.

1986 *From Blessing to Violence.* Cambridge: Univ. Press.

1989 "Literacy and Enlightenment", en *Literacy and Society,* (eds) K. Schousboe and M. Trolle Larsen. Copenhagen: Akademisk Forlag.

1992 ""The Uses of Schooling and Literacy in a Zafimaniry Village", en *Cross-Cultural Approaches to Literary,* (ed) B.Street. Cambridge: Univ.Press.

BLOMBERG, R.
1956 *The Naked Aucas: an Account of the Indians of Ecuador.* London: Allen & Unwin

BOCCO, A.
1987 *Auge, Petróleo, Modernización y Subdesarrollo.* Quito: Corporación Editora Nacional.

BOELAARS, J.
1981 *Headhunters about Themselves.* The Hague: M. Nijhoff.

BOURDIEU, P.
1972 *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Etudes d'Ethnologie Kabyle.* Geneve: Droz.

1974 "The School as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities", en *Contemporary Research in the Sociology of Education,* (ed) J. Eaggleston. London: Methuen.

1976 "Systems of Education and Systems of Thought", en *Schooling and Capitalism,* (eds) Dale et al. London: RKP.

1981 *Ce Que Parler Veut Dire: l'Economie des Echanges Linguistiques.* Paris: Fayard.

1986 *Distinction: a Social Crinique of Judgments of Taste*. London: R.K.P. (1979. *La Disninction. Critique Sociale du Jugement*. Paris: Ed. de Minuit).

1987 *Les Choses Dites*. Paris: Ed. de Minuit.

1988 *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

BOURDIEU, P. & M. de St. Martin
1987 "Aggrégation et Ségrégation: le Champ des Grandes Ecoles et le Champ du Pouvoir", *Actes* Sept. (69) pp. 29-31.

BOURDIEU, P. & P. Passeron.
1977 *Education and Cultural Reproduction*. London: Sage.

BOURGOIS, P.
1986 "The Miskitu of Nicaragua: Politicized Ethnicity", en *Anthropology Today* (Vol. 2).

BOWLES, S. & H. Gintis.
1976 *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. London: RKP.

BROENNIMANN, P.
1981 *Auca on the Cononaco: Indians of the Ecuadorian Rainforest*, Basel: Birkhäuser.

BRUNTON, R.
1989 "The Cultural Instability of Egalitarian Societies", *Man* (24) pp. 673-81.

CABEZAS, R.
1978 *Crónica de una Política Petrolera*. Quito: Voluntad.

CARNEIRO, R.
1968 "The transition from Hunting to Horticulture in the Amazon Basin", *Proceedings of the 8th Congress of Anthropological and Ethnological Science*. Tokyo-Kyoto (vol. 3) pp. 244-48.

1973 "Slash and Burn Cultivation among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin", en *Peoples and Cultures of Native South America*, (ed) E. Gross. New-York: Doubleday.

1978 "Political Expansion and the Principle of Competitive Exclusion", en *Origins of the State: the Anthropology of Political Evolution*, (eds) R. Cohen & E. Service. Philadelphia: Inst. for the Study of Human Issues. pp. 205-24.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & E. Viveros de Castro
1985 "Vingança & Temporalidade: Us Tupinamba", *J. de la Soc. des Américan*. (LXXI) pp. 201-209.

CARNOY, M.
1977 "Education and Economic development: the First Generation", en *Essays on Economic Development and Cultural Change*, (ed) M. Nash. Economic Development and Cultural Change (Vol. 5, supplt) pp. 428-448.

CARSTEN, J.
1987 "Analogues or Opposites: Household or Community in Pulau Langkawi, Malaysia", en *De la Hutte au Palais*, (ed) C. McDonald. Paris: CNRS.

CAUFIELD, J.
1985 *In the Rainforest*. London: W. Heinemann.

CHAGNON, N.
1968 *Yanomamö: the Fierce People*. New-York: Holt, Rinehart and Winston.

1980 "Kin Selection Theory, Kinship, Marriage and Fitness among the Yanomamo Indians", en *Sociobiology: Beyond Naturel Nurture?*, (eds) G. Barlow & J. Silverberg. Boulder: Westview Press. pp. 545-571.

1988 "Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal population", *Science* (239) pp. 985-92.

CHANTRE y Herrera, J.
1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, 1637-67. Madrid.

CHÂTRY-KOMAREK, M.
1988 "Intentos de Codificación del Quechua en Libros Escolares", en *Pueblos Indios, Estados & Educación*. (eds) Lopez & Moya. Quito: EBI. pp.365-78.

CHEVALIER, J.
1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Culture in Eastern Peru.* Toronto: Univ. Press.

CLASTRES, P.
1972 *Chronique des Indiens Guayaki.* Paris: Plon.

COLCHESTER, M.
1983 *The Yanoama at War: Subsistence, Sovereignty and Social Change in an Amazonian Society.* m. s.

COLEMAN, J. et al.
1966 *Equality of Educational Opportunity.* Washington Off.: U.S. Gov. Printing Off.

COLLIER, J. & M. Rosaldo.
"Politics and Gender in Simple Societies", en *Sexual Meanings.* (eds) S. Ortner & H. Whitehead. Cambridge: CUP.

COLLINS, J.
1988 "Language and Class in Minority Education", en *Anthropology and Education Quarterly* (Vol.19) 4: pp. 299-326.

COLLINS, M. (ed).
1990 *The Last Rain Forests.* London: Baezley.

COLOMA, C.
1991 "Video y Alfabetización", en CVA *Review* (Spring) pp. 10-12.

COMAROFF, J.
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People.* Chicago: Univ. Press.

COOMBS, P.
1985 *The World Crisis in Education.* New-York: Oxford Univ. P.

COORIGAN, P.
1979 *Schooling the Smash Street Kids.* London: MacMillan.

COSTALES, P. & A.
1975 "La Familia Etno-linguística Zápara", *Ethnos:* (30) 3.

1983 *Amazonía.* Quito: Mundo Shuar.

COTACACHI, M.
1988 "La Educación Bilingüe en el Ecuador: del Control del Estado al de las Organizaciones Indígenas", en *Pueblos Indios, Estados & Educación,* (eds) López y Moya. Quito: EBI. pp. 253-66.

CRUZ, de la L.
1885 (1653) *Nuevo Descubrimiento del Río Marañon, llamado de las Amazonas.* Quito.

DEERE, C.
1979 "Rural Women's Subsistence Production in the Capitalist Periphery", en *Peasants and Proletarians,* (eds) Gutkind & Brazier. London: Hutchinson.

DELER, J. P.
1987 *Ecuador: del Espacio al Estado Nacional.* Quito: Eds. Banco Central.

DESCOLA, P.
1981 "From Scattered to Nucleated Settlements: a Process of Socio-Economic Change Among the Achuar", en *Cultural Transformations & Ethnicity in Modern Ecuador,* (ed) N. Whitten Urbana: Univ. Press (pp. 614-647).

1982 "Ethnicité et Développement Economique, le Cas de la Fédération des Centres Shuars", en *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine.* (ed) F. Morin. Toulouse: CNRS (pp. 221-237).

1986 *La Nature Domestique. Symbolisme at Praxis dans l'Ecologie des Achuars.* Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

DIRECCION PROVINCIAL DE CULTURA Y EDUCION
1988 *Pastaza, Mi Lugar Natal.* Puyo.

DONZELOT, J.
1979 *The Policing of Families.* London: Hutchinson & Co.

DOUGLAS, M. & B. Isherwood (eds)
1980 *The World of Goods* Harmondsworth: Penguin.

DUMONT, J.P.
1974 "L'alliance Substituée: la Communication entre Créoles Vénézuéliens et Indiens Panare", *L'Homme* (XIV)1: pp. 43-56.

DUMONT, L.
1953 "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage", *Man* (LIII) 54: pp. 34-9.

ELLIOT, E.
1957 *The Shadow of the Almighty*. New-York: Harper & Row.

1958 *Through the Gates of Splendor*. New- York: Harper & Row.

1961 *The Savage my Kinsman*. London: Hodder & Stoughton.

EVERHARDT, R.
1983 *Reading, Writing and Resistance: Adolescence and Labour in a Junior High School*. London: RKP.

FAGERLIND, D. & L. J. Saha.
1983 *Education and National Development: a Comparative Perspective*. Oxford: Pergamon Press.

FAST, P.
1969 *Entre los Aucas*. Quito: ILV.

FEATHERSTONE, M.
1991 *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.

FERGUSON, B. (ed)
1984 *Warfare, Culture and Environment*. Orlando: Academic Press.

FERGUSON, B.
1988 "War and the Sexes in Amazonia", en *Dialectics and Gender*, (eds) R. Randolph, M. Diaz & D. Schneider. Boulder: Westview Press. pp. 136-54.

FIRTH, R.
1973 *Symbols, Public and Private*. London: Allen & Unwin.

FORTES, M.
1970 *Time and Social Sructure and Other Essays*. London: Athlone.

FOSTER-Carter, A.
1985 *The Sociology of Development*. Ormskirk: Causeway Books.

FOUCALT, M.
1979 *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin.

FRANK, G.
1979 *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. New-York: Monthly Review Press.

FREIRE, P.
1978 *The Pedagogy of the Oppressed*. New-York: Seabury Press.

FRIEDMAN, J.
1990 "Being in the World: Globalization and Localization", en *Global Culture. Nahonalism, Globalization and Modernity*. (ed) Featherstone. London: Sage (p.311-328).

GALARZA, J.
1972 *El Festín del Petróleo*. Quito: Solitierra.

1983 *Petróleo de Nuestra Muerte*. Quito:CEDIS.

GARTELMAN, K.
1977 *El Mundo perdido de los Aucas*. Quito.

GIBSON, T.
1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippines Highlands*. London: Athlone.

1990 "Raiding, Trading and Tribal Autonomy in Insular South-East Asia", en *The Anthropology of War*, (ed) J. Haas. Cambridge: CUP.

GIROUX, H & D. Purpel (eds).
1983 *The Hidden Curriculum and Moral Education*. Berkeley: Mc Curthram Press.

GODELIER, M.
1987 "L'Analyse des Processus de transformation", *Information sur les Sciences Sociales* (260) 2: pp. 265-83.

GOLDMAN, I.
1963 *The Cubeo Indians of the North-West Amazon*. Urbana: Illinois Press.

GOODY, J.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1986 *The Logic of writing and the Organization of Society*. Cambridge: CUP.

1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: CUP.

GOW, P.
1988 *The Social Organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River, Eastern Peru*. Ph.D. Thesis. LSE, Univ. of London.

GRAFF, H.
1979 *The Literacy Myth. Literacy and Social Structure in the 19th Century*. New-York: Academic Press.

GRÁNDEZ, R. M.
1989 *Arriesgar la Vida por el Evangelio*. Madrid: Editorial Franciscana Aranzazu.

GRANJA, J. C.
1942 *Nuestro Oriente*. Quito.

GRAU, J.
1987 *Mi Vida con los Aucas*. Barcelona: Plaza & Janes Ed.

GREGOR, T.
1990 "Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu", en *The Anthropology of War*, (ed) J. Hass. Cambridge: CUP (105-24).

GROHS, W.
1974 *Los Indios del Alto Amazonas del sig. XVI al XVIII*. Bonn: Amerikanistische Studien.

HAAS, J.
1990 *The Anthropology of War*. Cambridge: CUP.

HAMES, R. & W. VICKERS (eds)
1983 *Adaptive Responses of Native Amazonians*. N. York: Academic Press.

HARBINSON, F. & C. MYERS
1964 *Education, Manpower and Economic Growth*. New-York: Mc Graw-Hill.

HARNER, M.
1974 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, N.Y.: Natural History Press.

HARRIS, M.
1977 *Cannibals and Kings*. N.Y.: Random House.

1984 "A Cultural Materialism Theory of Band and Village Warfare: the Yanomamö Test", en *Warfare, Culture and Environment*, (ed) B. Ferguson. Orlando: Academic Press (111-40).

HARRIS, O.
1981 "Households as Natural Units", en *Of Marriage and the Market: Women Subordination Internationally and its Lessons*, (eds) K. Young, K. Wolkovitz & R. Mc Cullag. London: CSE Books. pp. 136-155.

HART, K.
1982 "On Commoditization", en *From Craft to Industry: the Ethnography of Proto Industrial Cloth Production*, (ed) E. Goody. Cambridge: CUP.

HELM, M.
1969 "The Purchase Society: Adaptation to Economic Frontiers",' *Anthropological Quarterly* (42) pp. 325-342.

HENLEY, P.
1982 *The Panare: Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven: Yale Univ. Press.

1985 *South-Indian Models in the Amazonian Lowlands*. unpublished working paper.

HERRERA, R.
1985 "Nutrient Cycling in Amazonian Forest", en *Amazonia*, (eds) G. Prance & T. Lovejoy. Oxford: Pergamon Press. pp. 95-108.

HICKS, J. F. & al.
1990 "Ecuador's Amazon Region, Development Issues and Options", *World BankDiscussion Papers* 75. Washington D.C.

HITT, R.
1973 (1959) *Jungle Pilot: the Life and Witness of Nate Saint*. N.York: Harper & Row.

HOBART, C. W & C. S. Brant
1966 "Eskimo Education, Danish & Canadian: a Comparison", en *Canadian Review of Sociology and Anthropology* (3) pp. 47-66.

HOLMBERG, A.
1950 *Nomads of the Long Bow: the Sirionó of Eastern Bolivia*. Instit. of Social Anthropology (10). Washington: Smithsonian Institution.

HORNBERGER, N.
1985 *Bilingual Education and Language Maintenance in Highland Puno, Peru*. Ph.D. Dissertation. Univ. of Wisconsin, Madison.

1987 "Schooltime, Classtime and Academic Learning in Rural Highland Puno, Peru", en *Anthropology and Education Quarterly*. Vol. 18 (3) pp. 207-221.

1988 "Exitos y Desfases en la Educación Bilingüe en Puno y la Política Lingüística Peruana", en *Pueblos Indios, Estados & Educación*, (eds) López & Moya. Quito: EBI. pp. 379-410.

HUGH-JONES, S.
1988 "Lujos de Ayer, Necesidades de Mañana: Comercio y Trueque en la Amazonia Norroccidental", *Museo del Oro* (21) pp. 77-104.

ILLICH, I.
1973 (1971) *Deschooling Society*. London: Harmondsworth Penguin.

INGOLD, T.
1986 *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Univ. Press.

INGOLD, T., S. Riches & J. Woodburn (eds).
1988 *Hunters and Gatherers: History, Evolution and Social Change*. Oxford: Berg.

ITURRALDE, D.
1984 "Legislación Ecuatoriana y Población Indígena", en *Política Estatal y Población Indígena*. Quito: Abya-Yala

JAMESON, F.
1984 "Post-Modernism & the Consumer Society", en *Post-Modern, Culture*, (ed) Foster. London: Pluto Press.

JOHNSON, A.
1983 "Machiguenga Gardens", en *Adaptive Responses of Native Amazonians*, (eds) R. Hames & W. Vickers. N. York: Academic Press.

JORDAN, C.
1985 "Soils of the Amazonian Forest", en *Amazonia*. (eds) G. Prance & T. Lovejoy. Oxford: Pergamon Press (83-94).

JOUANEN, J.
1941 *Historia de la Companía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito* 1570-73. (Tomos I, II). Quito.

KELLEY, P.
1988 *Issues for Literacy Materials Development in a Monolingual Amazonian Culture: the Waodani of Ecuador*, Master Thesis, Centre for the Study of Curriculum & Instruction, U.B.C. Vancouver, Canada.

KENSINGER, K. (ed).
1984 *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

1985 *The Sibling Relationship in Lowland South-America*. Working Papers on South-American Indians (7). Vermont: Bennington College.

KENSINGER, K.
1985 "Cashinahua Siblingship", en *The Sibling Relationship in Lowland South America*, (ed) Kensinger. Working Papers on South-American Indians (7). Vermont: Bennington College (20-74).

KIMERLING, J.
1989 *Petroleum Development in Amazonian Ecuador: Environmental and Socio-Cultural Impacts*. NRDC Report.

KING, R.
1967 *The School at Mopass*. New-York: Holt, Rinehart & Winston.

KINGSLAND, R.
1980 *A Saint among Savages*. London: Collins.

KINTGEN, E. K., B. Kroll & M. Rose (eds).
1988 *Perspectives on Literacy*. Carbondale: Soutern Illinois Univ. Press.

KOPYTOFF, I.
1986 "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en *The Social Life of Things*, (ed) Appadurai. Cambridge: CUP.

KUBITSKI, K.
1985 "The Dispersal of Forest Plants", en *Amazonia*, (eds) G. Prance & T. Lovejoy. Oxford: Pergamon Press. pp. 192-206.

LABACA, Mons. Alejandro
1988 *Crónica Huaorani*. Pompeya: CICAME.

LACLAU, E.
1971 "Feudalism or Capitalism in Latin-America", *New Left Review* (107).

LARREA, G.
1990 *Hacia una Nueva Educación para la Población Colona de la Región Amazónica*. m.s. Cedime.

LATHRAP, D.
1968 "The Hunting Economies of the Tropical Forest Zone of South-America: an Attempt at Historical Perspective", en *Man the Hunter*, (eds) Lee & de Vore. Chicago: Aldine. pp.23-29.

1970 *The Upper Amazon*. New-York: Praeger.

LAVE, J.
1988 *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEE, R.
1979 *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

LEVI-STRAUSS, C.
1943(a) "Guerre et Commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", en *Renaissance* (vol. 1) pp. 122-13.

1943(b) "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians", *Am. Anthrop*. (vol. 45) pp. 398-409.

1968 *L' Origine des manières de Table. Mythologiques III*. Paris: Plon.

1991 "Maison", en *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. (eds) Bonte & Izard. Paris: PUF. pp. 434-36.

LIZOT, M.
1985 (1976) "Tales of the Yanomami", *Daily Life in the Venezuelian Forest*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

LOPEZ, L. E. & R. MOYA (eds).
1988 *Pueblos Indios, Estados & Educación*. Quito: EBI.

LYNCH, K.
1989 *The Hidden Curriculum: Reproduction in Education, a Reappraisal*. London: Farmer Press.

MAC CALLUM, C.
1989 *Gender, Personhood and the Social Organisation among the Cashinahua of Western Amazonia*. Unpublished Ph.D.Thesis, LSE, University of London.

MAC CORMACK, C. & M. STRATHERN (eds).
1980 *No Nature, No Culture: the Hagen Case*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

MAC DONALD, C. (ed).
1987 *De la Hutte au Palais: Sociétés à 'Maison' en Asie du Sud-Est Insulaire*. Paris: Eds du CNRS.

MCLAREN, P.
1986 *Schooling as a Ritual Performance. Towards a Political Economy of Educational Symbols and gestures*. London: Routledge & Kegan Paul.

MALINOWSKI, B.
1936 "Native Education and Culture Contact", *The International Review of Missions* (Oct. issue): pp. 480-515.

1943 "The Pan-African Problem of Cultural Contact", *The Am. J. of Sociology* (XLVIII) 6: pp. 649-665.

MAN, J.
1982 *Jungles Nomads of Ecuador, the Waorani*. London: Time Life Books.

MARONI, P.
1889 "Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón y Misión Apostólica de la Compania de Jesús en los Dilatados Bosques de Dicho Río", en *Boletín de la Socc. Geográfica de Madrid* (26-33). Madrid.

MARRELIS, H. E. & L. STARK (eds).
1985 *South-American Indian Languages. Retrospectives and Prospectives*. Austin: Univ. of Texas Press.

MARSHALL, L.
1976 "Sharing, talking and Giving: Relief of social Tensions among the !Kung", en *Kalahari Hunters and Gatherers Studies*, (eds) Lee & De Vore. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press (pp. 349-372).

MARTIN, K. M.
1969 "South-American Foragers: a Case Study in Cultural Devolution", *Amer. Anthrop.* (Vol.71) 2: pp.243-60.

MARTZ, J. D.
1987 *Politics and Petroleum in Ecuador*. New Brunswick, USA: Transaction Books.

MEAD, M.
1943 "Our Educational Emphases in Primitive Perspective", *The Amer. J. of Sociology* (vol. XLVIII) 6: pp. 633-639.

MEEKEL, S.
1943 "Education, Child-training, and Culture", *The Am. J. of Sociology* (XLVIII) 6: pp. 676-681.

MEGGERS, B.
1971 *Amazonia: Man & Culture in a Counter-feit Paradise*. Chicago: Aldine.

MENGET, P.
1985 "Guerres, Sociétés et Visions du Monde dans les Basses-Terres de l'Amérique du Sud", Présentation. *J. de la Soc. des Américan.* (LXXI) pp. 129-31.

MICHAUX, H.
1980 (1928) "*Ecuador*". *Journal de Voyage*. Paris: Gallimard.

1983 *Ecuador. Diario de Viaje*. Barcelona: Tusquets Editores.

MONTALUISA, L. (ed)
1990 *Ñucanchic Yachai* Quito: MEC-CONAIE.

MOORE, H.
1986 *Space, Text and Gender: an Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge: Univ. Press.

1989 "P. Ricoeur: Action, Meaning and Text", en *Material Culture*, (ed) C. Tilley. London: pp. 85-120.

MORIN, F. (ed).
1982 *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine*. Toulouse: CNRS.

MORRIS, B.
1982 *Forest Traders: a Socio-Economic Study of the Hill Pandaram*. London: Athlone.

MOYA, R.
1984 "Políticas Estatales para la Educación y Cultura Frente a la Población Indígena", en *Política Estatal y Población Indígena*. Quito: Abya-Yala.

1988 "Políticas Educativo-Culturales y Auto-Gestión: el Caso de Ecuador", en *Pueblos Indios, Estados & Educación*, (eds) López y Moya. Quito: EBI. pp. 107-32.

MURATORIO, B.
1987 *Rucuyaya Alonso Andi: Historia Social y Económica del Alto Napo* 1850-1950. Quito: Abya-Yala.

MURPHY, R.
1959 "Social Structure and Sexual Antagonism", en *South-Western Journal of Anthropology* (Vol. 15) 1: pp. 82-98.

1960 *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change Among the Mundurucú Indians*. Berkeley: Univ. of Calif. Press.

MYERS, F.
1988 "Burning the Truck and Holding the Country: Forms of Property, Time, and the Negotiation of Identity among Pintupi Aborigines", en *Hunters and Gatherers II.*, (eds) T. Ingold, Riches & J. Woodburn. pp. 52-75.

NASH, J.
1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New-York: Columbia Univ. Press.

NUGENT, S.
1979 *Society, Economy and National Integration: an Anthropological Study of Santarem, a Town on the Amazon River*. Unpubl. Ph.D. Thesis, LSE, University of London.

OAKES, J.
1985 *Keeping Track: How Schools Structure Inequality*. New-Haven, Conn.: Yale Univ. Press.

OBEREM, U.
1971 *Los Quijos. Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano* (1538-1956). Madrid: Facultad de Letras.

OLSON, D.
1988 "Mind and Media: the Epistemic Functions of Literacy", en *Journal of Communications* (vol. 38) 3.

OLSON, D. & al. (eds).
1985 *Literacy, Language and Learning*. Cambridge: CUP.

ONG, W.
1982 *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen.

OPLER, M.
1941 *An Apache Way of Life*. Chicago: Univ. Press.

ORLOVE, B.
1974 "Reciprocidad, Desigualdad y Dominación", en *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, (ed) G. Alberti & E. Mayer. Lima: Instit. de Estudios Peruanos. pp. 290-321.

ORLOVE, B. & G. CUSTRED
1980 "The Altemative Model of Agrarian Society in the Andes: Households, Networks, and Corporate Groups", en *Land and Power in Latin America: Agrarian Economy and Social Processes in the Andes*, (eds) B. Orlove & G. Custred. New York: Holmes & Meiers .

ORLOVE, B. & M. POLEY
1989 "Anthropology, Capitalism and the State: Introduction", en *State, Capital and Rural Society. Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes* . (eds) B. Orlove, M. Foley and T. Love. Boulder: Westview Press.

ORTIZ de VILLALBA, J. S.
1980 *Los Ultimos Huaorani*. Pompeya: CICAME.

OSCULATI, G.
1850 *Explorazione delle Regioni Equatoriali Lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni* (1846-48). Plano: Tip. Bernardoni.

OVERING KAPLAN, J.
1975 *The Piaroa. A People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.

OVERING, J.
1989 "Styles of Manhood: an Amazonian Contrast in Tranquility and Violence", en *Societies at Peace*, (eds) Howell & Willis (pp. 79-99).

OXENHAM, J.
1980 Literacy: Writing, Reading and Social Organization. London: R K P.

PADILLA, W. J.
1989 *La Iglesia y los Dioses Modernos*. Quito: Corp. Edit. Nacional.

PARMEE, E.
1968 *Formal Education and Cultural Change: a Modern Apache Indian Community and Government Educational Programs*. Tucson: Univ. of Arizona Press.

PARRY, J.
1985 "The Brahmanical tradition and the Technology of the Intellec", en *Reason and Morality*, (ed) J. Overing. London: Tavistock.

PARSONS, T.
1961 "The School class as a Social System: Some of its Functions in American Society", en *Education, Economy and Society*. A. Hasley & al. New-York: Free Press. pp. 434-55.

PATZELT, E.
1976 *Libre como el Jaguar*. Quito.

PEEKE, C.
1963 *Auca Phonemics*. Quito: SIL.

1973 *Preliminary Grammar of Auca*. Quito: ILV.

PHILIP, G.
1982 *Oil and Politics in Latin America; Nationalist Movements and State Companies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

PIERRE, F.
1983 (1889) *Viaje de Exploración al Oriente Ecuatoriano,1887-88*. Quito: Abya-Yala.

PRECOURT, W.
1982 "Ethnohistorical Analysis of an Appalachian Settlement School", en Doing the *Ethnography of Schooling*, (ed) Spindler. New-York: Holt, Rinehart & Winston.

PRICE, J
1975 "Sharing: the Integration of Innmate Economies", en *Anthropologica* (vol. XIII) 1: pp. 3-29.

REEVES, E.
1988 "Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom", en *Rethinking Myth and History in South-American Societies*, (ed) J. Hill. Urbana: Univ. of Illinois Press.

REGISTRO OFICIAL, Año III (501) August, 16,
1990 Ley de *Carrera Docente y Escalafón del Magisterio Nacional*.

REGISTRO OFICIAL, Año III Suplemento (640) March, 12,
1991 *Reglamento General a la Ley de Carrera Docente y Escalafón del Magisterio Nacional*.

REY, P. P.
1971 *Colonialisrne, Neo-Colonialisme et Transition au Capitalisme*. Paris: Maspero.

1973 *Les Alliances de Classe: sur l'Articulation des Modes de Production*. Paris: Maspero.

REYES, O. E.
1988 *Breve Historia General del Ecuador*. (Tomos II & III) Quito: Imp. Bosco.

RICHARDS, A.
1932 *Hunger and Work in a Savage Tribe: a Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*. London: Routledge.

RIVIERE, P.
1969 *Marriage among the Trio: a Principle of Social Organization*. Oxford: Univ. Press.

1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

ROBARCHECK, C.
1989 "Primitive Warfare and the Ratomorphic Image of Mankind", *American Anthropologist* (91): pp. 903-20.

ROBINSON PEREZ, L.
1956. "The Aushiris Against the World", *Americas* (vol. 8) 9: pp. 4-9.

ROCKCHILL K.
1987 "Gender, Language, and the Politics of Literacy", en *British Journal of the Sociology of Education* (vol. 8) 2.

ROGERS, E. & F. Shoemaker.
1971 *Communication of Innovations: a Cross-Cultural Approach*. New-York: Free Press.

ROOSEVELT, A.
1980 *Parnama: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon & the Orinoco*. New-York: Academic Press.

ROSALDO, M. & J. Atkinson.
1975 "Man the Hunter and Woman: Metaphors for the Sexes in Ilingot Magical Spells", en *Interpretation of Symbolism*, (ed) Willis. London: Malaby Press.

ROSALDO, R.
1980 *Ilongot Hunting: 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Univ. Press.

ROSS, E. (ed).
1980 *Beyond the Myths of Culture*. N. York: Academic Press.

RUBENSTEIN, STEVE
1995 *Death in a Distance Place or the Politics of Shamanism*, Ph.D. Dissertation, Columbia University.

SACKS, K.
1979 *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. Westport: Green Wood Press.

SAVAGE, R. C. & J. ANDRADE–CRESPO
1956 *El Drama del Curaray*. Quito.

SCOTT, C.
1979 "Peasants, Proletarians and the Articulation of Modes of Production; the Case of Sugar Cane Cutters in Northern Peru, 1940-69", en *Rural Development*, (ed) J. Harriss. pp. 321-339.

SCHIEFFELIN, B.
1987 "The Acquisition of Literacy", Introduction to Chapter 11, en The *Future of Literacy*, (ed) D. Wagner. Oxford: Pergamon Press.

SCHWIMMER, E.
1979 "The Self and the Product; Concepts of Work in Comparative Perspective", en *Social Anthropology of Work* (ASA 19), (ed) S. Wallman. London: Academic Press.

SEEGER, A.
1979 "What Can We Learn when they Sing? Vocal Genres of the Suya Indians of Central Brazil", *Society for Ethnomusicology*. pp. 373-394.

1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of the Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

SCRIBNER, S. & M. COLE
1984 *The Psychology of Literacy*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. P.

SECRETARIADO GENERAL DE LA OEA.
1988 *Diagnóstico de la Provincia de Napo, Aspectos Demográficos y Sociales (II)*. Quito: Abya-Yala.

SHAPIRO, J.
1974 "Alliance or Descent: Some Amazonian Contrasts", en *Man* 9: pp. 305-306.

1984 "Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South-American Societies", en *Marriage Practices in Lowland South America*, (ed) Kensinger. Urbana: Univ. of Illinois Press. pp. 1-30.

1985 "The Sibling Relationship in Lowland South-America: General Considerations", en *The Sibling Relationship in Lowland South-America*, (ed) Kensinger.Working Papers on South American Indians (7). Vermont: Bennington College (1-7).

1987 "Men in Groups: a Reexamination of Patriliny in Lowland South-America", en *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, (eds) Collier & Yanagisako. Stanford: Univ. Press.

SILVERWOOD-COPE, P.
1972 *A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku*. Ph.D. Thesis. Cambridge University.

SIMSON, A.
1886 *Travels in the Wilds of Ecuador*. London: Sampson Low.

SISKINDS, J.
1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford: Univ. Press.

SNYDER, B.
1971 *The Hidden Curriculum*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

SOURDAT, M. & E. CUSTODE
1980 *La Problemática del manejo Integral y el estudio Morfo Pedológico de la R. A. E.* Quito: ORSTOM-MAG.

SPINDLER, MacDONALD F.
1987 *Nineteenth Century Ecuador: a Historical Introduction.* Fairfax, Virginia: G. Mason Univ. Press.

STARK, L. & H. S. MANIELS KLEIN (eds).
1985 *South-American Languages: Retrospectives and Prospectives.* Austin: Univ. of Texas Press.

STEARMAN, MAC LEAN A.
1987 *No Longer Nomads. The Sirionó Revisited.* Lanham: Hamilton.

STEWARD, H.
1937 "Ecological Aspects of Southwestern Society", *Anthropos* (32) pp. 37-134.

1955 *Theories of Cultural Change.* Urbana: Univ. of Illinois Press.

1977 *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation.* Urbana: Univ. of Illinois Press.

STEWARD, H. & A. METRAUX
1948. "Tribes of the Ecuadorian and Peruvian Montaña", en *Handbook of the South-American Indians* BAE-B 143 (Vol.3: *The Tropical Forest Tribes*). Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Bu11. 117 (pp. 535-656).

STEWARD, J. H. & R. MURPHY
1977 (1956) "Tappers and Trappers: Parrallel Processes in Acculturation", en *Evolution and Ecology*, (eds) Steward & Murphy. Urbana: Univ. of Illinois Press.

STOLL, D.
1982 *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America.* London: Zed Press.

STRATHERN, M.
1984 "Localism Displaced a 'Vanishing Village' in Rural England", *Ethnos* (49) pp. 43-61.

1987 *The Gender of the Gift.* Berkeley: Univ. of California Press.

STREET, B.
1984 *Literacy in Theory and Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

1985. "Literacy and Orality as Ideological Constructions: Some Problems in Cross-Cultural Studies", en *Culture and History.* 2: pp. 7-30.

1986 "W. Ong on Literacy", en Accent. *Journal of the Linguistic Soc. of the Univ. of Sussex.* (1) 1.

1987 "Literacy and Social Change: the Significance of the Social Context in the Development of Literacy Programmes", en The *Future of Literacy in a Changing World,* (ed) R.Wagner. New-York: Pergamon Press .

1988 "Literacy Practices and Literacy Myths", en *The Written World: Studies in Literate Thought and Action,* (ed) R. Saljo. Berlin: Springer Verlag.

(ed). 1992. *Cross-Cultural Approaches to Literacy.* Cambridge: Cambridge University Press.

TAUSSIG, M.
1980 *The Devil and Commodity Fetiçhism in South-America.* Chapel Hill: Univ. of North-Carolina Press.

TAYLOR, A. C.
1981 "God-Wealth: the Achuar and the Missio", en *Cultural Transformations & Ethnicity in Modern Ecuador,* (ed) N. Whitten. Urbana: Univ. Press. pp. 647-677.

1982 "Relations Interethniques et Formes de Résistence Culturelle chez les Achuar de l'Equateur", en *Indianité, Ethnocide, Indigénisme en Amérique Latine,* (ed) F. Morin. Toulouse: CNRS. pp. 239-251.

TESSMANN, G.
1930 *Die Indianer Nordost-Perus.* Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co.

TESTART, A.
1987 "Game Sharing Systems and Kinship Systems among Hunters-and-gatherers", *Man* (22) pp. 287-304.

THOMPSON, E. P.
1967 "Time, Work, Discipline and Industrial Capitalism", en *Past and Present* (38) pp. 56-99.

TURNER, T.
1986 "Production, Explotation and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation", en *Social Analysis* (19): pp. 91-119.

UP DE GRAFF, F. W.
1921 *Head-Hunters of the Amazon*. London: Herbert Jenkins.

UQUILLAS, J.
1988 "La Evolución sociológica de la provincia del Napo", en *Diagnóstico de la Provincia del Napo* (tomo II), (ed) Secretariado de la OEA. Quito: Abya-Yala.

VAYDA, A.
1976 War in Ecological Perspective: *Persistence, Change. and Adaptive Processes in Three Oceanian Societies*. New-York: Plenum.

VILLAVICENCIO, M.
1984 (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. Quito: Corp. Ed. Nacional.

VIVEIROS de CASTRO, E.
1986 *Araweté Os Deuses Canibals*. Rio de Janeiro: ANPOCS, J. Zahar.

VRIES de, L.
1988 "Política Lingüística y Educación Bilingüe en los Países Andinos", en *Pueblos Indios, Estados & Educación*, (eds) Lopez & Moya. Quito: EBI. pp. 27-44.

WAGNER, D. (ed).
1987 *The Future of Literacy*. Oxford: Pergamon Press.

WALLERSTEIN, I.
1979 *The World Capitalist Economy*. Cambridge: CUP.

WALLIS, E. E.
1965 *The Dayuma Story*. New-York: Harper & Row.

1971 *Aucas Down River*. New-York: Harper & Row.

WHITTEN, N.
1978 "Amazonian Ecuador: an Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological perspectives", *IGWIA* Document N° 34. Copenhagen.

1985 *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

WHITTEN, N. (ed).
1981 *Cultural Transforrnations & Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

WILBERT, J. (ed).
1968 *Classification of South-American Languages*. L.A.: Univ. of California P.

WILLIAMS, R.
1982 *Dreams Worlds: Mass Consumption in Late 19th France*. Berkeley: Univ. of California P.

WILLIS, P.
1977 *Learning to Labour*. Farnborough: Saxon House.

WOLCOTT, H.F.
1967 *A Kwakiutl Village and School*. New-York: Holt, Rinehart & Winston.

WOLF, E.
1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley: Univ. of California Press.

WOODBURN, J.
1982 "Egalitarian Societies", *Man*. (17) pp. 431-51.

WORLD RADIO MISSIONARY FELLOWSHIP
1976 *The Auca Story: Friendship on Friday, Glory on Sunday, Praise Forever*. Opa Locka, Florida.

YOST, J. A.

1976 "Algunos Recursos Vegetables del Territorio Wao ('Auca')", MAG-ORSTOM: *Regionalización Ecología*, Pub. N° E. 6.

1978 "Community Development & Ethnic Survival: the Wao Case", *Paper to the Society for Applied Anthropology*. Mérida, Yucatán, Mexico.

1981(a) "Twenty Years of contact: the Mechanisms of Change in Huao (Auca) culture", en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, (ed) Whitten. Urbana: Univ. Press.

1981(b) "People of the Forest: the Waoran", en *Ecuador: Allombra dei Vulcani*, (ed) Acosta Solis. Venice, Italy: Erizzo.

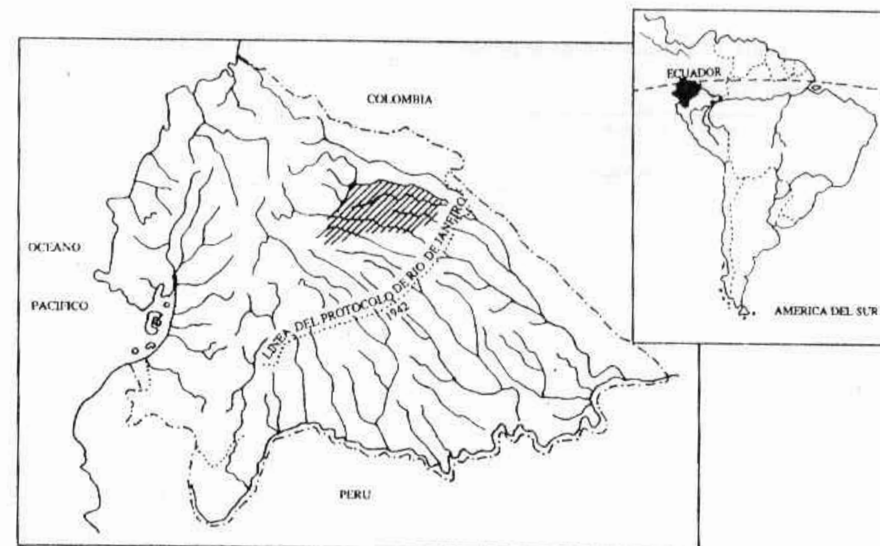
1979 & J. W. Larrick. "Biomedical & Ecological Consequences of Recent Contacts of the Waorani Indians of Eastern Ecuador with Western Technological Society", en *Key Issues in Ressource and Environmental Policy*. Pop. Food Fund, Washington, D.C.

1978 & J. W. Larrick & J. Kaplan. "Snakebite among the Waorani Indians of Eastern Ecuador", en *Transactions of the Royal Society of Tropical Medecine & Hygiene*. Vol. 72 (5) p. 542.

1980. & J. W. Larrick & J. Kaplan. "Infectious Disease Patterns in the Waorani, an Isolated Amerindian population", *Am. J.of Tropical Medecine & Hygiene*. Vol. 2, N° 2 (298-312).

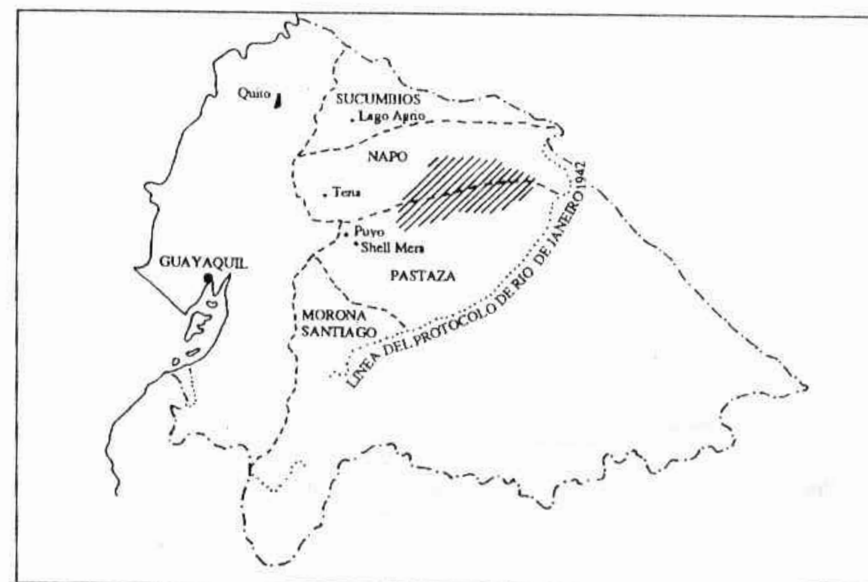
1983 & P. Kelley. "Shotguns, Blowguns and Spears: the Analysis of Technological Efficiency", en *Adaptive Responses of Native Amazonians*, (eds) R. Harnes & W. Vickers. N. York: Academic Press.

ANEXOS



Mapa 1. Mapa del Ecuador

Territorio Huaorani



Mapa 2. Provincias de la Región Amazónica

Tabla 1. Estimación de la población Huaorani en junio de 1990

A.- Aldeas sin escuela

Comunidad	En el Protector	Asentamien dispersos incluidos	Población	Hombres Adultos	Mujeres Adultas	Total Adultos	Niños 0-6	Niños 7-16	Total Niños
Damointaro	si	no	62	11	12	23	18	21	39
Bocaro	si	si	38*	10*	6*	16*	12*	10*	22*
Nuera									
Golondrina	no	no	47*	10*	9*	19*	10*	18*	28*
Quehueire									
Ono	no	si	105	21	23	44	27	34	61
Gazarcocha	no	si	65	15	11	26	22	17	39
Caruhue	no	si	23	5	3	8	7	8	1
Quemperi	no	si	16	3	3	6	3	7	10
Totales			356	75*	64*	142*	99*	115*	214*

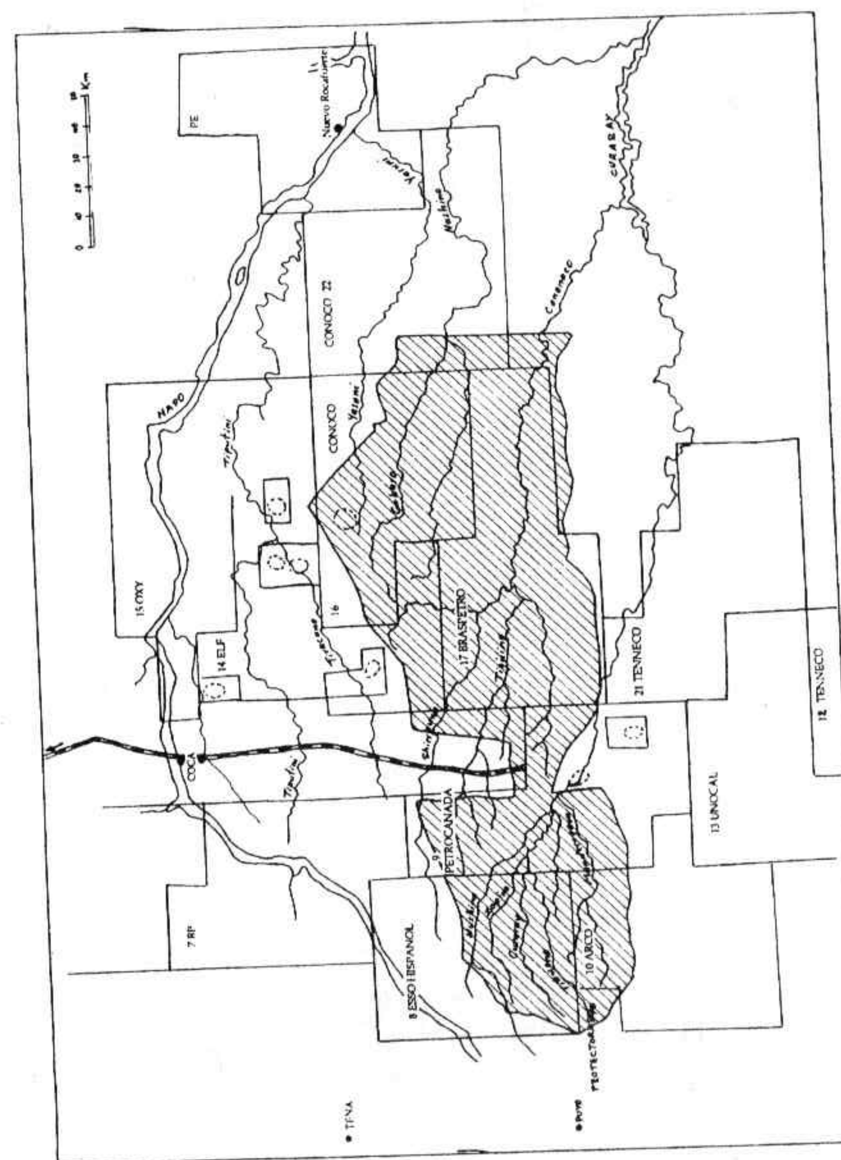
B.- Aldeas con escuela

Comunidad	En el Protector	Asentamien dispersos incluidos	Población	Hombres Adultos	Mujeres Adultas	Total Adultos	Niños 0-6	Niños 7-16	Total Niños
Toñampari	si	si	242	44	40	84	72	86	158
Dayuno	si	si	91	25	25	50	25	16	41
Zapino	si	si	72	11	12	23	18	31	49
Quihuaro	si	si	131	23	26	49	39	43	82
Tihueno	si	si	66	12	11	23	20	23	43*
Quenahueno	si	no	78	15	14	29	27	22	49
Huamono	si	si	52*	11	8	19	18*	15*	33*
Mima	no	no	19	5	3	8	8	3	11
Totales			751	146	139	285	227*	239*	466*

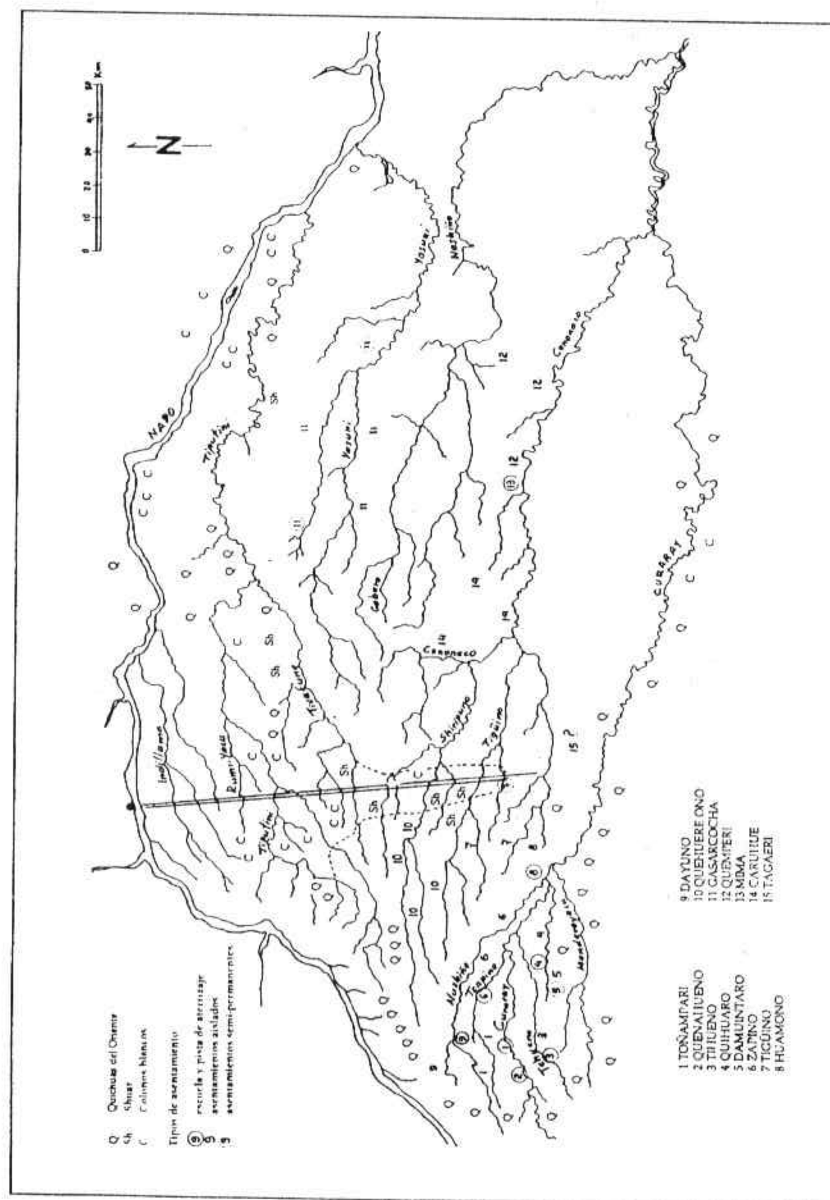
B.- Población total

A.-	Total adultos que viven en aldeas sin escuela		142
B.-	Total niños que viven en aldeas sin escuela		214
C.-	Total adultos que viven en aldeas con escuela		285
D.-	Total niños que viven en aldeas con escuela		466
E.-	Población total que vive en aislamiento	Tagaeri (aislamiento completo)	50*
		Residentes aislados que periódicamente visitan aldeas con y sin escuela	100*
	Población total	(A+B+C+D+Tagaeri)	1157

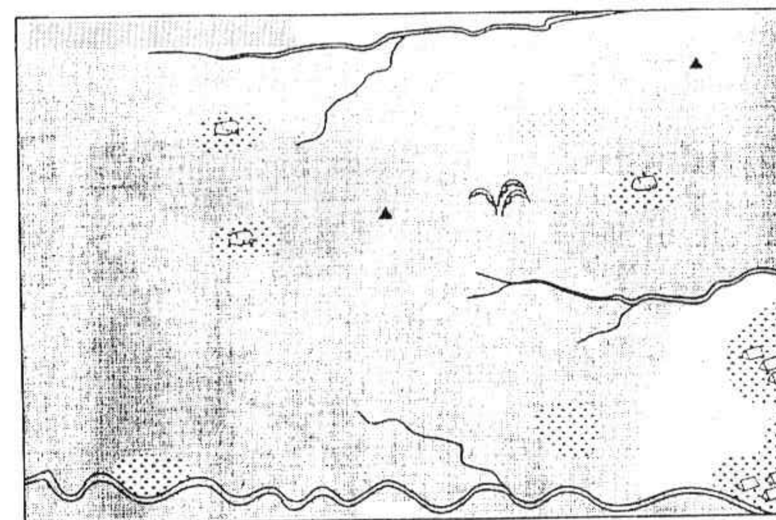
* (estimación)



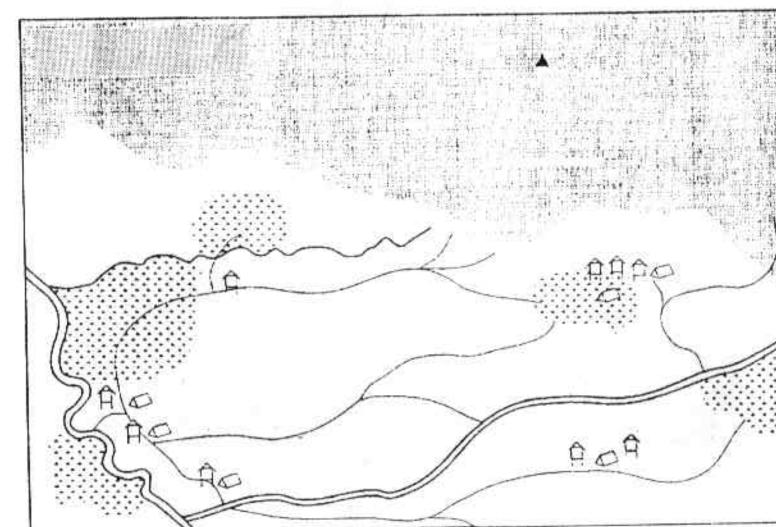
Mapa 3. Concesiones petroleras y territorio huaorani



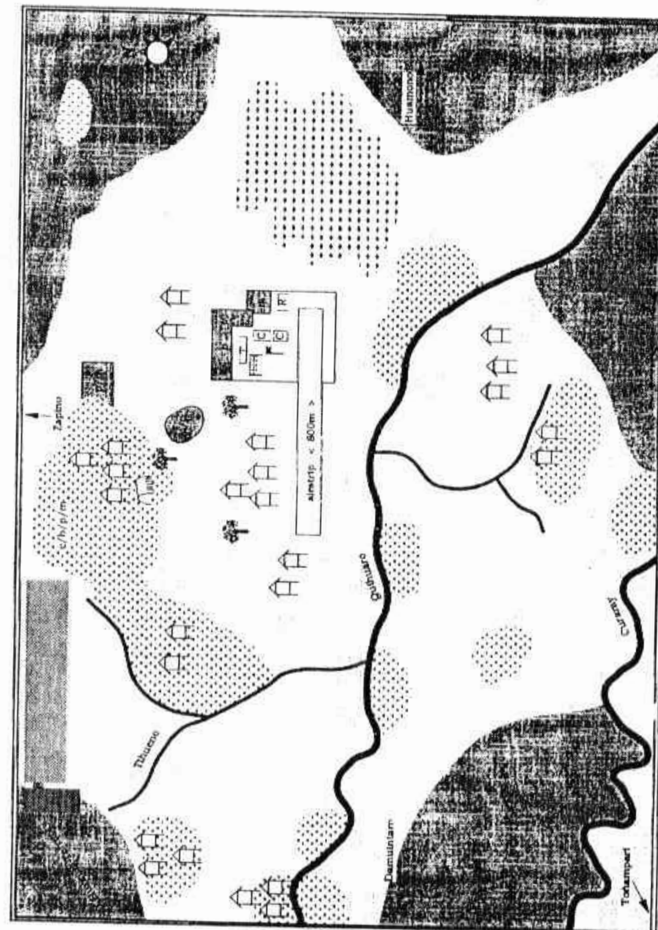
Mapa 4. Distribución actual de los grupos y su localización



Mapa 5 [a] Grupo doméstico aislado (Yasuní)



Mapa 5 [b] Asentamiento tipo aldea (Damuintaro)



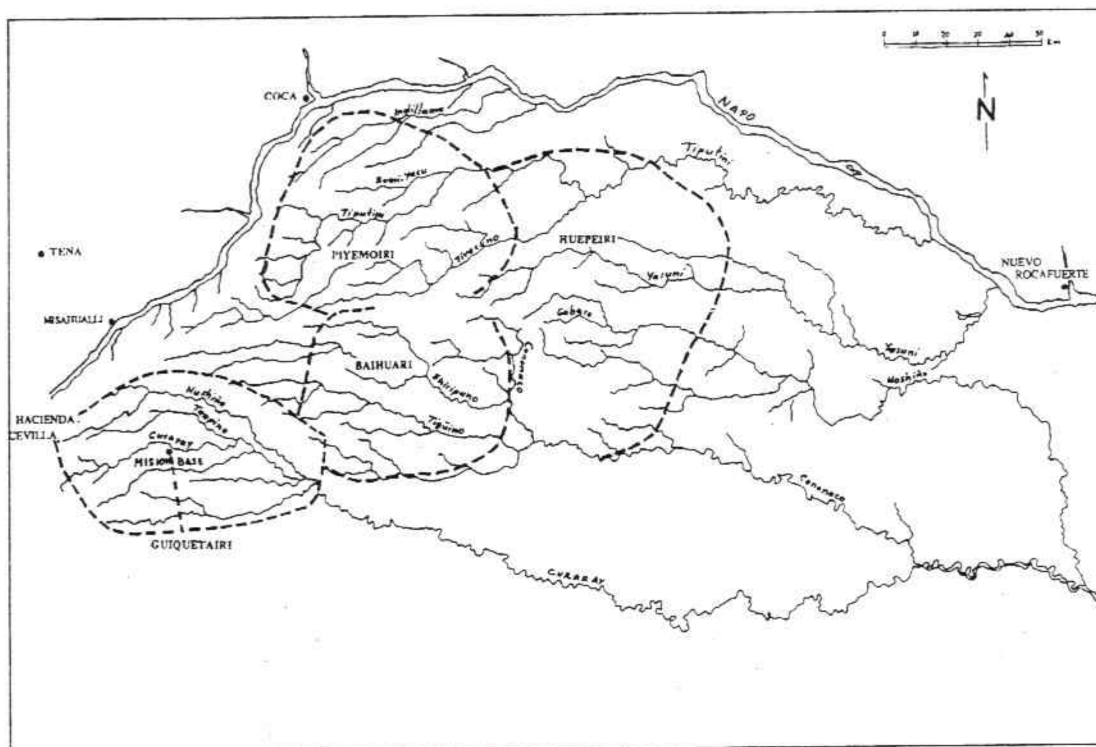
Mapa 5 [c] Aldea con escuela (Quihuaro)

Leyendas de los mapas 5 [a, b, c]

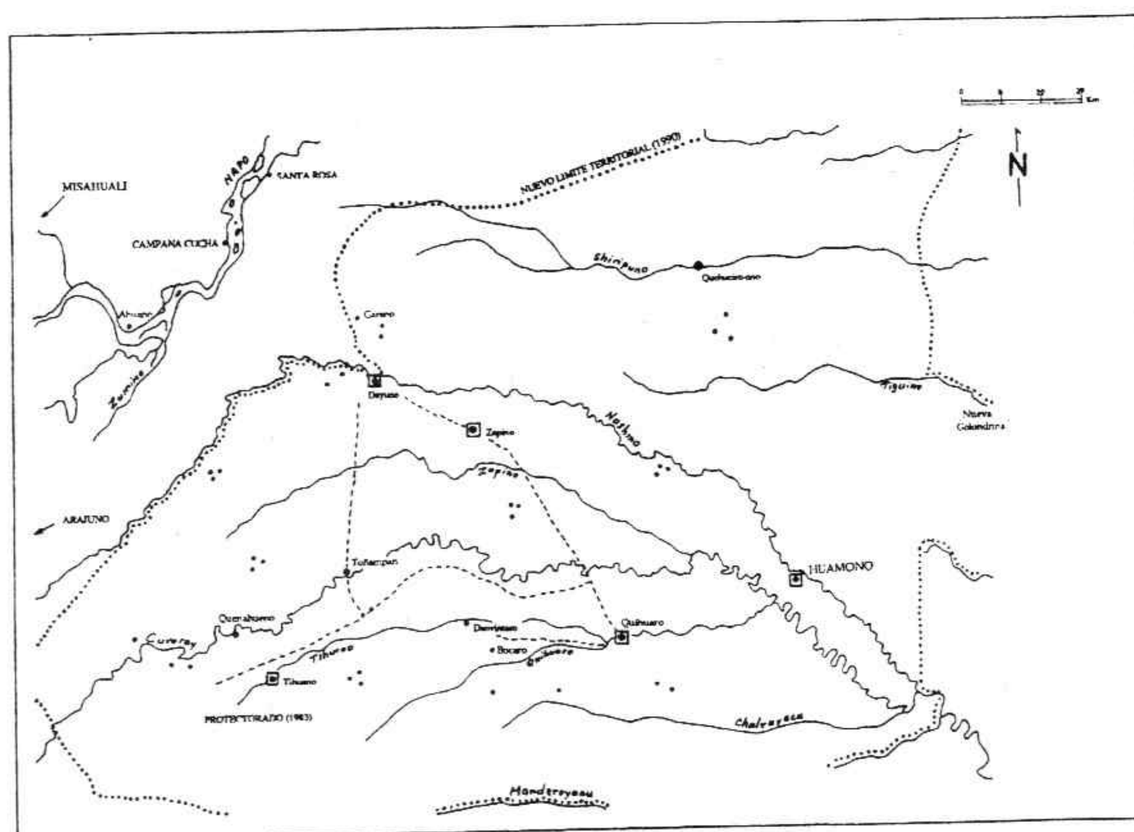
- selva densa
- selva aclarada
- área de crecimiento secundario
- pantano
- huerto (yuca en el medio, bananos en los bordes)
- casa al estilo tradicional
- casa sobre palos
- casa moderna
- bosquecillo de cítricos (naranjas, limones - también piñas)
- chonta
- campo de voley
- asta de la bandera
- "plantación" -

b	=	banano
m	=	yuca
c/p	=	cacao y papaya
p/m	=	maní y yuca
c/b/p/m	=	café, banano, plátano y yuca

- T casa del profesor
- C aula
- R comedor



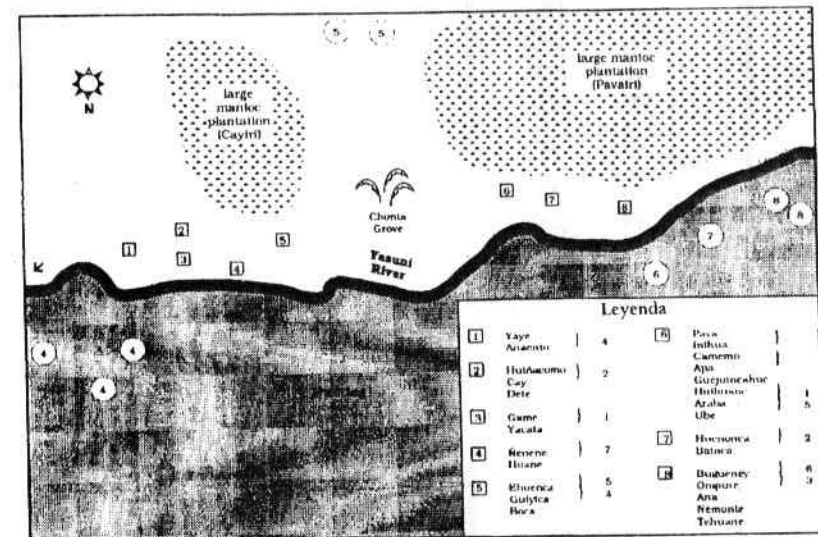
Mapa 6. Localización de los cuatro grupos principales antes del contacto



Mapa 7. Dayuno y aldeas vecinas

Fig. 1 Representaciones de las causas de muerte

Matar para comer:			
Huaroani (M. F.)	→ animales (F. M.)	con lanzas / con cerbatanas	
Cohuori (M.)	→ Huaorani (F. M.)	— con escopetas	
Huene (sin género)	→ Huaorani (F. M.)	— engañar y chupar la sangre	
Jaguares (F.M.) / Aguilas (F.M.)	→ Huaorani (M.F.	— atacar, a veces devorar	
Matar no para comer: asesinato con lanzas			
Nosotros Huaoranimoni) (M.)	→ otros (Huaorani) (M.F.)	— lancear	
Huaorani (M)	→ Cohuori (M.F.)	— lancear, se puede desmembrar el cuerpo	
Parientes (guirinani) (M.)	→ parientes	— lancear (inmoral)	
Dejar morir: (expresa la contradicción entre compartir y retribuir)			
mujeres	→ bebés	— enterrados vivos, o después de ahogarlos	
mujeres y hombres	→ niños	— enterrados vivos con padres muertos o agonizantes	
el *nanicabo* como un todo	→ viudos ancianos (M.F.)	— enterrados cuando han muerto de hambre	



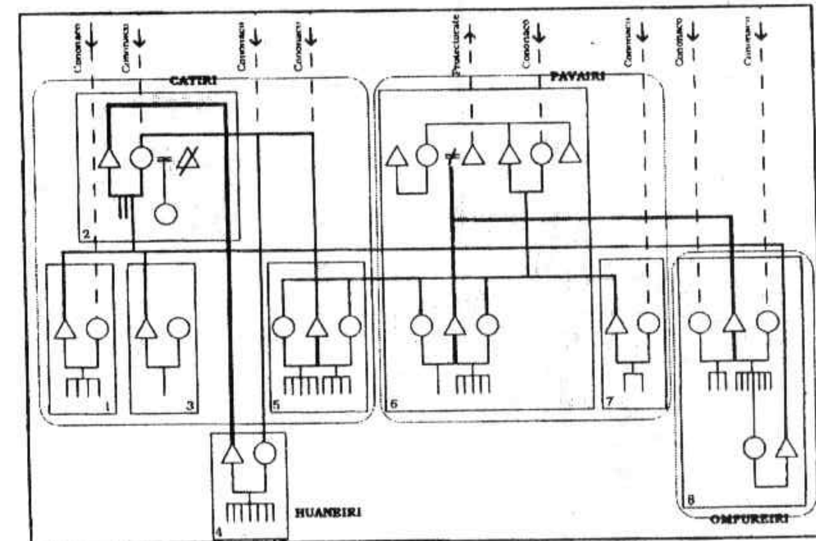
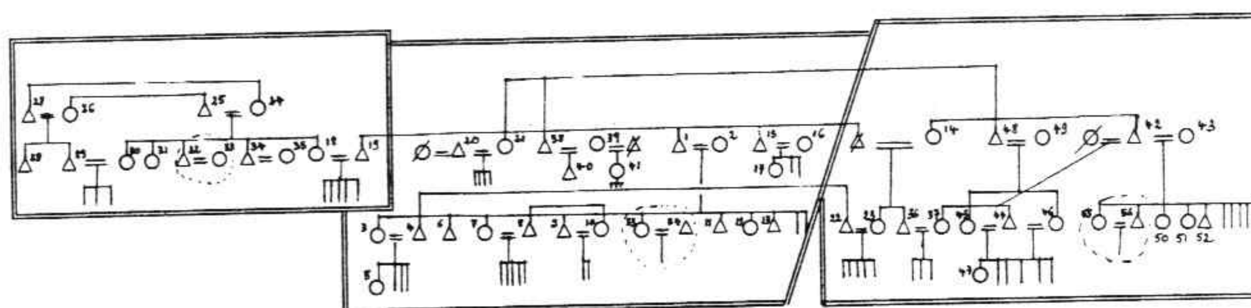


Fig. 2. Nanicaboiri del Yasuní

Fig. 3(b)- Formación de la nueva villa en el río Shiripungo entre abril de 1989 y Mayo



niños pequeños

en edad de casarse y adolescentes

1-56 orden de llegada en el emparejamiento

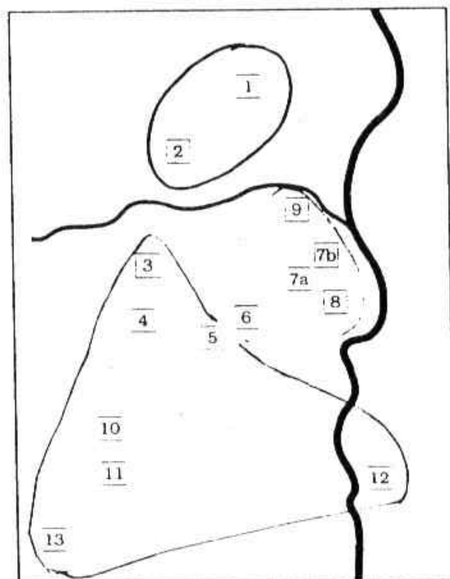
parejas jóvenes que no viven permanentemente en la aldea

nanicaboiri

Nombres de adultos y adolescentes: 1 Ñame; 2 Zhiro; 3 Nemo; 4 Yeme; 5 Onepa; 6 Boya; 7 Bebantoque; 8 Bay; 9 Amo; 10 Hueica; 11 Moipa E.; 12 Guima; 13 Nantohue; 14 Ube; 15 Ocata; 16 Queme; 17 Tepa; 18 Huene; 19 Cuhue; 20 Gume; 21 Huiro; 22 Ehueme N.; 23 Cupè; 24 Dabe; 25 Guehua; 26 Conta; 27 Mengatohue; 28 Enqueri; 29 Ontogamo; 30 Huiña; 37 Dayo; 38 Pirahua; 39 Hueica I.; 40 Huepe; 41 Cupè I.; 42 Munga; 43 Boica; 44 Moipa; 45 Conta H.; 46 Huani; 47 Oqueñene; 48 Uhuè; 49 Ñenenca; 50 Huamonca; 51 Tamaye; 52 Dabo; 53 Dahua; 54 Ehueme; 55 Tepa M.; 56 Pedro (Quichua)

1 al 13: Ñame, su esposa, sus dos hijas casadas, sus esposos e hijos. Sus seis hijos no casados.
14 al 17: Ube, la viuda del hermano de Ñame (su esposa clasificatoria). El medio hermano de Ñame, su esposa e hijos.
18 y 19: El hermano menor de Ñame, su esposa e hijos.
20 y 21: El viudo de la hermana de Ñame, su nueva esposa y sus hijos (su esposa se siente triste porque quisiera regresar a la aldea de su madre y su hermano que está a 800 kms. al este).
22 y 23: La hija de Ube, su esposo e hijos.
24 al 35: La familia política del hermano menor de Ñame.
36 y 37: El hijo de Ube, su esposa e hijos.
38 al 41: El hermano clasificatorio de Huiro. Al seguir a Ñame, vive lejos de su hermana casada y junto a una de las hijas casadas de Ñame.
42 al 52: El hermano de Ube, su esposa y sus hijos casados y no casados. Su hijo casado llega con sus suegros (su suegro es el medio hermano de Huiro).
53 al 56: Los hijas casadas de Ñame(53) y Munga(55), con sus esposos e hijos varones pequeños. Ñame está muy enojado porque Munga se mudó a vivir en su aldea. Su reacción fue abandonar el centro de su asentamiento para vivir al otro lado del río, sólo con su mujer e hijos aún no casados. Munga quiere que su hijo se case con Guima, pero Ñame se opone firmemente a esta alianza.

Casa	Adultos	Niños
	Mengatohue	
	Conta	
[1]	Enqueri	
	Ontogamo	} 3
	Huiña	
	Dabe	
	Guehua	
	Huene	} 6
	Cuhue	
[2]	Menganita	
	Dagaipe	
	Olga	
	Namunga	
	Rosa	
	Bay	} 3
[3]	Bebantoque	
	Amo	} 2
[4]	Hueica	
	Gume	} 4
[5]	Huiro	
	Ube	
	Cugui	} 3
[6]	Dayo	
	Yehua	} 5
	Cupe	
	Munga	} 5
	Boica	
[7a]	Huomonca	
	Tamaye	
	Dabo	
	Moipa	
	Conta H.	} 5
[7b]	Huani	
	Oqueñene	
	Tepa M	} 1
[8]	Pedro	
	Uhue	
[9]	Ñenenca	



Casa	Adultos	Niños
	Ocata	} 2
[10]	Queme	
	Tepa	
	Yeme	} 3
	Nemo	
[11]	Onepa	
	Boya	
[12]	Ñame	} 2
	Zhiro	
	Moipa E.	
	Guima	
	Nantohue	
	Dahua	} 1
	Ehueme	
	Pirahua	
[13]	Hueica	
	Huepe	
	Cupe	} 3

Fig. 3. (a) Casa Quehueire-ono

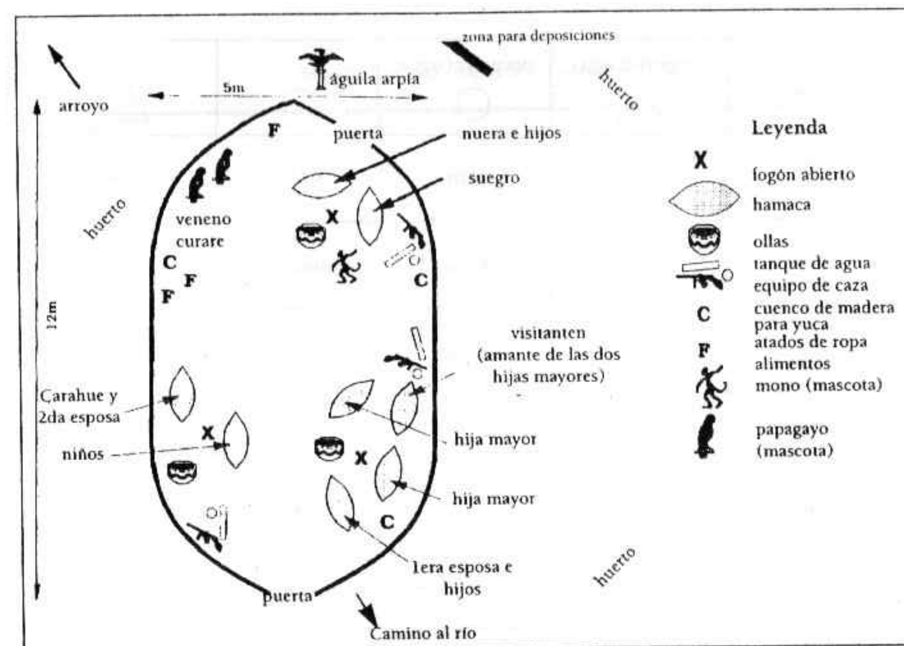
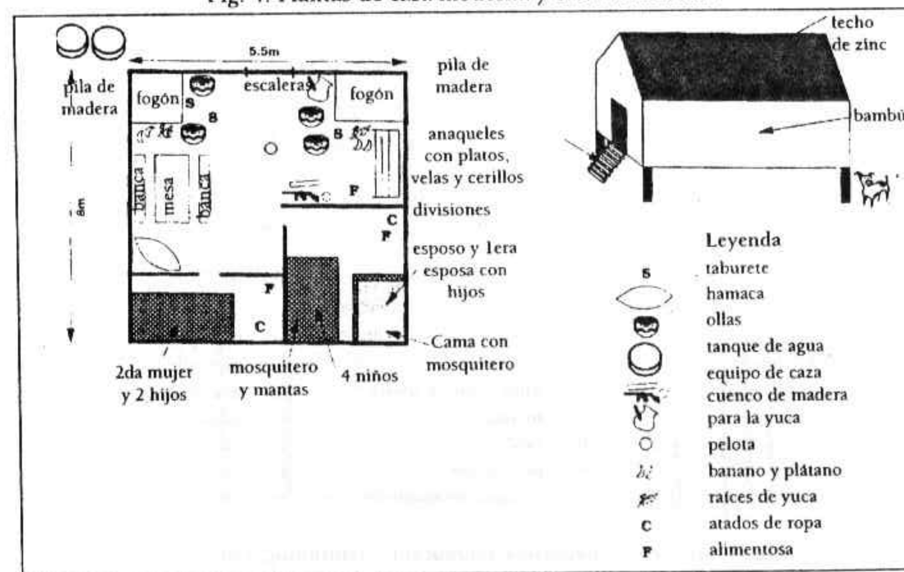


Fig. 4. Plantas de casa moderna y casa tradicional



Género	onguiyë(nga) △	onquiyë(nga) ○	○	△
GF GM	mèmè	ñèñè	ñèñè	mèmè
F M	mempo maapo	bara	mentera	bè
> EGO EGO	mimo	menga	mengui	menqui
< EGO	bihui	bihuinque	mengui	menqui
S D	huí		biyonè	boyonga
GS GD	nanomoco			

[MEMEIRI]

Categorías genealógicas		Grupo tribal consanguíneo: Masculino		Grupo tribal consanguíneo: Femenino	Grupo tribal afín: Masculino		Grupo tribal afín: Femenino
G + 2		1'		2	1		2
G + 1		3 3'		4	5		6
	> Ego	(8)	7	9	10		11
G0							
	< Ego	8'		(9')	–		–
G-1			12		14	13	15
G-2			16			16	

Términos de parentesco huaoranis

1. meme (hueme)
2. ñeñe (hueñaña)
3. mempo (huempo)
3'. maapo
4. bara (huaana)
5. be (huuane)
6. mentera (huentera)

4 a 6. yaa
7. toniya
8. mimo (rarely used)
9. menga
8'. bihui
9'. bihuinque (raramente usado)

10. menqui (huenqui)
11. mengui (huenqui, miye)
12. huï (huinenani)
13. minato
14. biyune
15. biyonga
16. nanomoco

Fig. 5. Sistema de parentesco huaorani (terminología dravidiana)



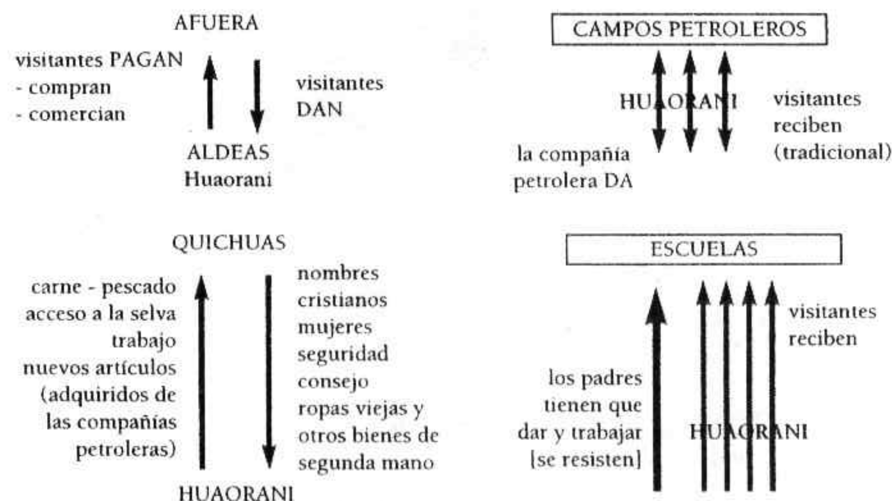


Fig. 6. Dar y compartir



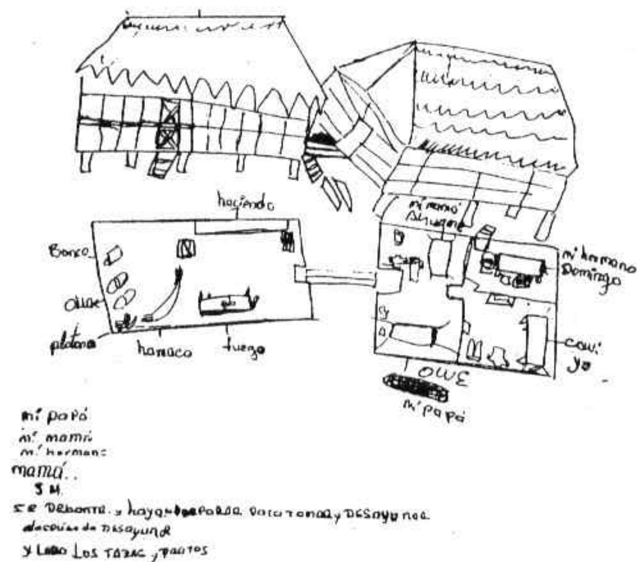


Fig. 7. Ejemplos de los dibujos realizados por los niños de la escuela

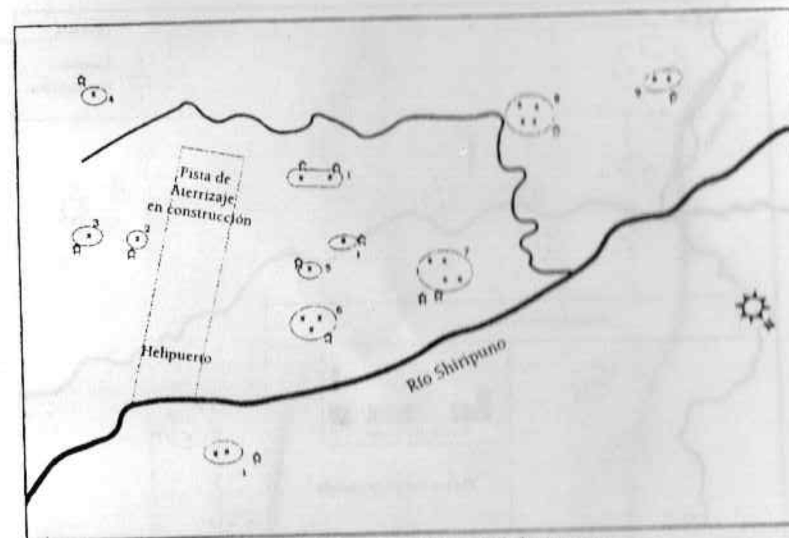


Fig. 8 [a] Asentamiento Queheire-ono

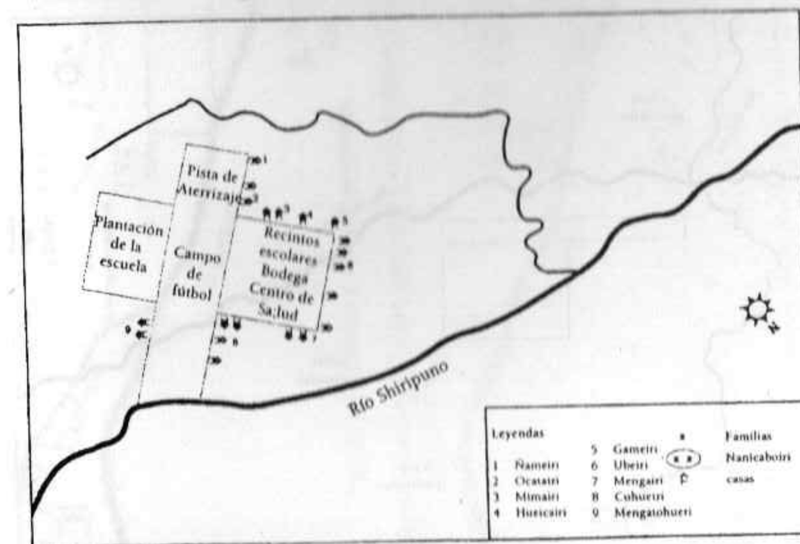


Fig. 8 [b] Queheire-ono según se imaginó un hombre casado alfabeto una vez terminada la pista de aterrrizaje y construida la escuela y el centro de salud

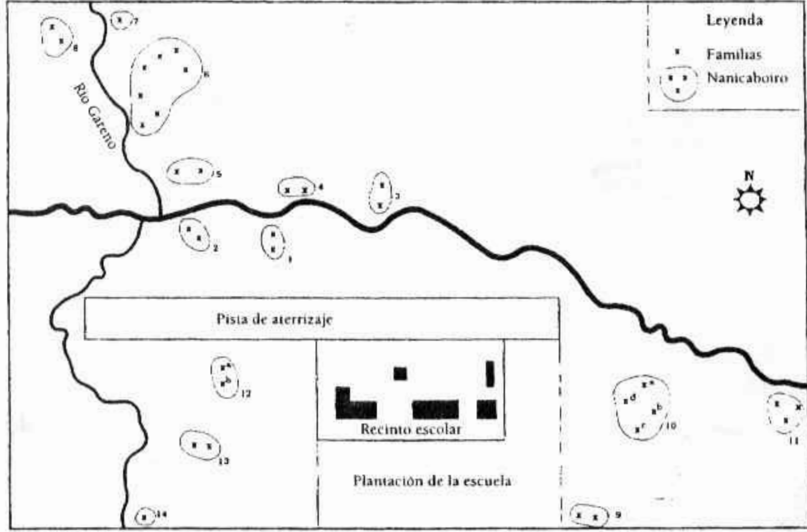


Fig. 9 (a) Dayuno: aldea con escuela. Abril 1989 (antes de las vacaciones de Pascua)

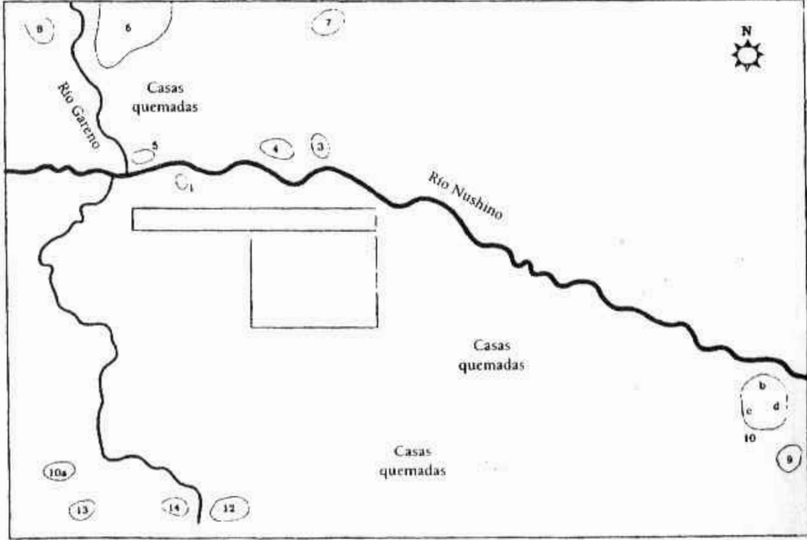


Fig. 9 (b) Dayuno: aldea con escuela. Agosto 1989 (durante las vacaciones de verano)

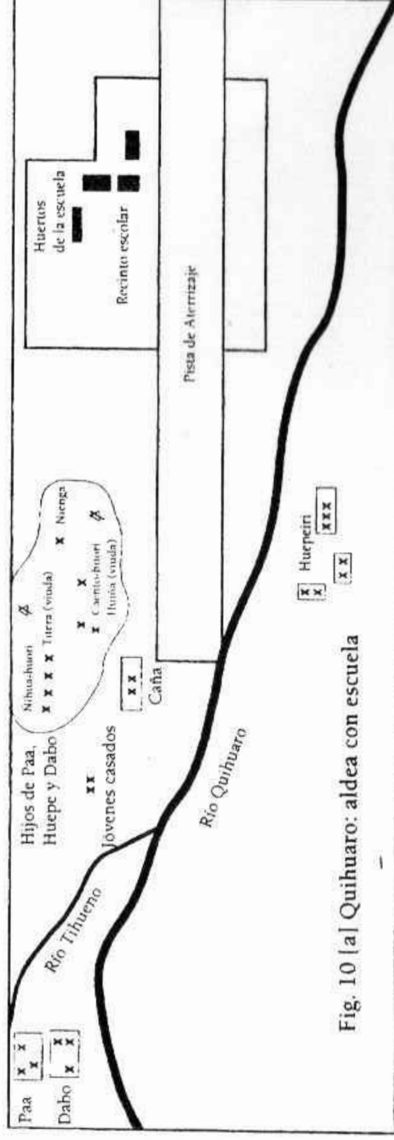


Fig. 10 [a] Quihuaro: aldea con escuela

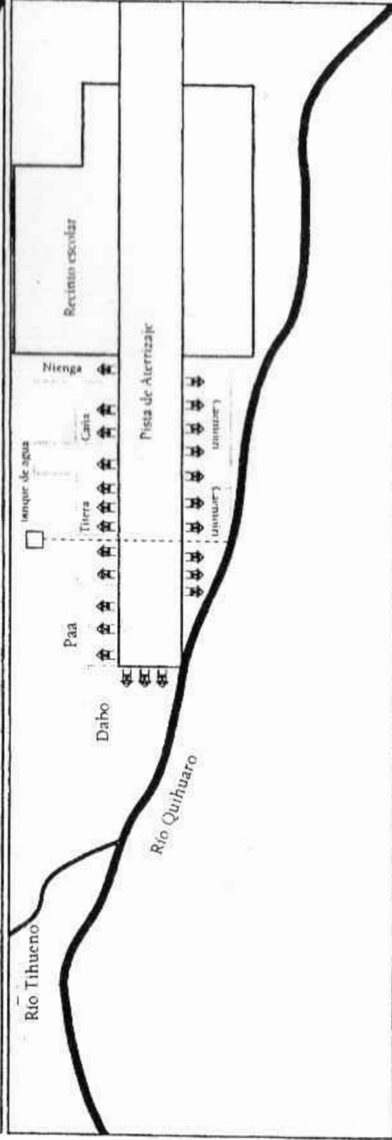


Fig. 10 [b] Quihuaro: aldea con escuela, si tuviera servicio eléctrico y tubería de agua